
TAYLOR · INSTITUTION
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA

ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE

GRECQUE ET LATINE

EXTRAIT DU CATALOGUE D'Aug. DURAND.

AUTRES OUVRAGES DE M. CHARLES LÉVÊQUE

La Science du Beau, ses principes, ses applications et son histoire 1863. 2 vol. in-8°. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, par l'Académie française et par l'Académie des beaux-arts.

Le Premier Moteur et la Nature dans le système d'Aristote. Paris, 1852, 1 vol. in-8°.

Quid Phidiæ Plato debuerit ? In-8°. Paris, 1852.

Platon, considéré comme fondateur de l'esthétique. Paris, 1857. In-8°.

Notice sur la vie et les œuvres de Ch. Simart, membre de l'Institut. Paris. 1857. In-8°.

La Gravure en médailles et Raymond Gayrard. Paris, 1859. In-8°.

De la Traduction des Ennéades de Plotin, par M. Bouillet. (Extrait du *Journal des Savants.*) In-4°.

La Physique d'Aristote et la Science Contemporaine, à propos de la traduction de *la Physique d'Aristote*, par M. J. Barthélemy-Saint-Hilaire. In-8°. Paris, 1862.

SOUS PRESSE

Pour paraitre prochainement à la librairie de Germer-Baillière,

L'ART CONTEMPORAIN ET LE SPIRITUALISME.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. DONNAUD, RUE CASSETTE, 9.

ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE

GRECQUE ET LATINE

PAR

M. CHARLES LÉVÊQUE,
PROFESSEUR AU COLLÉGE DE FRANCE

PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR
7, RUE DES GRÈS, 7.

1864


THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
25 MAY 1936
OF OXFORD

PRÉFACE

Plus on étudie la Grèce antique, plus on admire la puissance et l'étendue de son génie. Cette nation dont la place est si petite sur la carte, si grande dans l'histoire, a ouvert à l'esprit humain toutes ses voies, et, dans plusieurs, elle l'a conduit jusqu'au but même de l'art ou de la science. En philosophie, par exemple, elle a soulevé tous les problèmes ; il en est, sans doute, qu'elle n'a pu que poser; mais il en est d'autres dont elle a poussé très-loin la solution, et d'autres qu'elle a définitivement résolus. Voilà comment celui qui étudie la philosophe grecque se surprend presque infailliblement à traiter des questions actuelles, et comment aussi le penseur qui agite des questions en apparence modernes et nouvelles, rencontre inévitablement sur son chemin quelque célèbre philosophe grec, et principalement Platon et Aristote. La théorie et l'histoire s'appellent et se rejoignent sans cesse, parce que les systèmes anciens contiennent toujours, plus

ou moins, le commencement de la théorie récente et parce que celle-ci est toujours, plus ou moins la négation, la reprise ou la continuation de quelque ancien système.

Cette union naturelle du passé et du présent est d'un grand secours pour ceux qui la connaissent et s'attachent à la maintenir. Nous en faisons, quant à nous, fréquemment l'expérience au Collége de France, où notre intelligent auditoire a toujours reconnu sur-le-champ, dans les systèmes antiques, les questions qui préoccupent en tout temps les âmes sérieuses, et s'y est par là même vivement intéressé. Nous serions bien heureux et largement récompensé de nos efforts, si les mêmes motifs attiraient la même faveur sur ce livre, dont les trois premières parties reproduisent, condensée et épurée, la substance de nos cours pendant les années 1859, 1860 et 1861.

Au reste, le lecteur apercevra facilement qu'outre l'intérêt propre à toute discussion philosophique, ces *Études* en présentent un autre. Des mesures, libéralement abrogées par M. le Ministre actuel de l'Instruction publique, le lendemain même de son avénement, avaient jeté, pendant ces dernières années, un funeste discrédit sur l'enseignement de la philosophie. La science de l'âme et de Dieu, tombée en disgrâce, avait vu s'éloigner d'elle non-seulement une notable partie de la jeunesse, mais en-

core des intelligences moins inexpérimentées que la noble cause de la philosophie aurait dû trouver plus fidèles. Cependant l'abandon ne fut pas universel. Une imposante réserve d'amis de la pensée resta sous les armes, ou du moins soutint par sa ferme attitude ceux qui combattaient sans défaillance tantôt des systèmes dangereux, tantôt des erreurs juvéniles, empressées de prendre la place de la doctrine qu'elles estimaient délaissée ou morte. Ces hommes studieux continuèrent d'assister aux cours de la Sorbonne, du Collége de France et des Facultés de la province, quel que fût le sujet que le professeur eût entrepris de traiter. Cependant, certaines questions ont paru captiver plus fortement leur attention persévérante, peut-être parce qu'elles entraient davantage dans le courant des idées actuelles, tant religieuses que scientifiques. Parmi ces questions, il faut placer au premier rang les suivantes :

1° L'âme pensante connaît-elle, accomplit-elle, dirige-t-elle tous les actes qui ont pour but et pour effet de former, de réparer sans cesse, de conserver son corps et de le reproduire? En d'autres termes, qu'y a t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans les diverses théories qui se rangent sous le nom commun d'*Animisme?*

2° A côté de la science de l'âme, de la science de Dieu et du groupe de sciences qui se rattachent à

celles-là, y a-t-il lieu d'instituer enfin une philosophie de la nature? Si oui, quels seraient les problèmes particuliers qu'embrasserait une telle science? Par quels points ces problèmes toucheraient-ils à la psychologie d'une part, à la théodicée de l'autre, et par quelle méthode serait-il possible d'en découvrir la solution ?

3° Les perfections attribuées à Dieu par la théodicée spiritualiste, savoir l'intelligence infinie, la providence, la conscience, la personnalité, sont-elles absolument inséparables de la nature divine? Nier en Dieu ces attributs, n'est-ce pas nier Dieu? Affirmer Dieu n'est-ce pas, qu'on le veuille ou non, subir la nécessité métaphysique et logique de lui attribuer ou de lui rendre, implicitement ou explicitement, ces mêmes puissances ineffables qui sont sa vie et son être?

4° Les genres et les espèces, dont la permanence manifeste avec tant d'éclat l'ordre de la nature et l'intelligence créatrice, cause de cet ordre admirable, les genres et les espèces sont-ils de vains mots, de fantastiques apparences, ou tout au moins de pures conceptions de notre esprit qui doivent disparaître devant les prétendues découvertes de l'histoire naturelle? Tout au contraire, la permanence des genres et des espèces n'est-elle pas une loi de la raison divine s'imposant à l'existence des êtres? Et quand notre esprit, s'appuyant sur l'observation,

et dépassant en même temps le témoignage borné de l'expérience, affirme la distinction et la séparation des genres, fait-il autre chose que refléter les plans de l'entendement infini et les desseins de la Providence?

Quiconque n'est pas étranger aux débats philosophiques de ces derniers temps, reconnaîtra que c'est sur le terrain de ces quatre grandes questions que se sont le plus fréquemment placés ceux qui ont eu à cœur de remplir le double devoir de défendre et d'étendre les conquêtes légitimes du spiritualisme. Or l'ouvrage que nous offrons aujourd'hui au public a précisément pour objet de rétablir exactement, d'après les textes mêmes, et aussi de discuter théoriquement les principaux antécédents historiques des quatre questions que nous venons d'énoncer. Ce volume contient donc quatre monographies qui sont le fruit, les deux premières, de la lecture de l'œuvre encyclopédique d'Aristote; la troisième, de la lecture des Ennéades de Plotin; la quatrième enfin de la lecture de toutes les œuvres philosophiques d'Abélard.

Sans dire d'avance, dans cette préface, ce que le lecteur trouvera plus loin, nous nous bornerons à indiquer ici, en quelques traits rapides, la leçon philosophique qui nous a semblé résulter de ces longs et difficiles travaux. Cette leçon, ce n'est pas nous qui la donnons; c'est l'histoire qui nous la

donne, et nous la prenons pour nous-même avant de la proposer aux autres qui, d'ailleurs, restent libres de ne pas l'écouter, à leurs risques et périls.

Depuis deux mille cinq cents ans, on a essayé de bien nombreuses définitions de la philosophie qui tour à tour ont été adoptées et rejetées. Entre ces définitions, celle-ci : que la philosophie est la science des premiers principes et des premières causes, a été exprimée par Aristote, au début de sa *Métaphysique*, et semble s'être maintenue plus solidement que toutes les autres. Nous la croyons vraie, pour notre part, et nous nous y tenons. Or, si la connaissance des premières causes est l'objet de la philosophie la plus haute, la méthode qui donne le type premier de toutes les causes sera, nous ne disons pas le seul procédé philosophique, mais la méthode philosophique par excellence.

Cette méthode, c'est le retour de l'âme sur elle-même au moyen de la conscience ou sens intime. L'existence de l'âme n'est pas une hypothèse ; c'est un fait, et pour qui sait voir, la lumière du jour n'est pas plus éclatante que ce fait. La philosophie qui, par la psychologie, atteint en nous-mêmes l'âme vivante et active, est la seule science qui saisisse la cause. Quand elle a étudié cette cause dans ses manifestations intérieures et extérieures, elle possède quelque chose de parfaitement connu, et de là, par les plus légitimes inductions, elle peut déterminer,

jusqu'à un certain point, la nature et les puissances des causes dont elle n'a pas l'aperception immédiate.

Le sens commun fait à chaque instant de telles inductions. Sans ces inductions, nous ne saurions à qui nous avons affaire et la vie serait impossible. L'enfant fait à son image tous les êtres qu'il rencontre ou qu'il voit. Il est vrai que lorsqu'il bat et croit châtier la pierre contre laquelle il s'est heurté, son induction est trop prompte et sa métaphysique fausse. Il n'en fait pas moins de la métaphysique, car il affirme en dehors de lui une cause qu'il conçoit à l'image de celle dont il sent la présence en lui-même. Les savants les plus sceptiques à l'égard des causes imitent cet enfant. Pendant qu'ils nient l'âme avec obstination, il leur arrive d'attribuer à une molécule chimique une énergie de causalité et des puissances ordonnatrices qui n'appartiennent qu'à l'âme pensante et même à l'âme divine.

Pour sortir de lui-même et étendre sa connaissance de la cause tantôt au-dessus de lui-même, tantôt au-dessous, tantôt du côté de la nature, tantôt du côté de Dieu, le philosophe emploie le même procédé ; mais il doit en user avec plus de précaution et de mesure, sous peine d'affirmer ce qui n'est pas évident ou ne peut être démontré, c'est-à-dire d'enlever d'avance à ses assertions toute valeur scientifique.

Par exemple, quand le philosophe rencontre en dehors de lui-même un être, homme ou animal, dont les mouvements expriment l'intelligence, l'activité ou la sensibilité, le philosophe est en droit de prononcer que cet être, homme ou animal, a une âme, et que cette âme est semblable à la nôtre dans la mesure même des puissances dont l'être observé produit extérieurement les signes. On conçoit que cette méthode, très-prudemment employée, puisse conduire à une certaine psychologie des genres inférieurs à l'homme, et, par conséquent, à une certaine métaphysique de la nature. Croire que, dans l'homme, ce qui connaît, agit et sent est nécessairement une âme ; et croire au contraire que l'animal connaît, agit avec choix, souffre et jouit sans avoir une âme, ce n'est pas seulement une inconséquence, c'est une flagrante contradiction. Il y a dans la nature une loi de gradation des âmes comme il y a une loi de gradation des organes et des corps. Cette admirable et double loi, le génie d'Aristote l'a reconnue et posée. Mais quand il la proclamait à l'égard des âmes, des entéléchies, ainsi qu'il les nomme, il se comportait, quoi qu'il en dise, en psychologue bien plus qu'en naturaliste, et sa métaphysique se fondait sur la psychologie autant pour le moins que sur l'histoire naturelle. Cette dernière science lui donnait le spectacle de la vie extérieure et de l'organisation des genres inférieurs

à l'humanité; elle lui présentait les signes visibles de l âme; mais l'âme que, par induction, il attribuait aux animaux, c'est en lui-même et au moyen de l'observation interne qu'il l'avait découverte. Toutes les grandes vérités métaphysiques qui éclatent dans sa philosophie de la nature, ont leur source dans le bon usage qu'il a fait, plus ou moins sciemment, de la psychologie et de l'induction fondée sur la psychologie; toutes les erreurs métaphysiques qu'il a commises au sujet de la nature, dérivent, soit de l'abus, soit de l'oubli de cette méthode. Dans l'un et l'autre cas, son exemple est un enseignement que feraient bien de recueillir ceux qui se flattent de constituer et de développer la philosophie de la nature en se passant de la philosophie proprement dite et de la science de l'âme.

Ce n'est pas tout. Non-seulement l'homme doué de raison et de liberté, mais le plus chétif insecte est une œuvre formée avec la plus sublime intelligence. Or, ni le scarabée, ni la fleur des champs, ni le grain de sable, ni l'homme si justement fier de ses nobles facultés, ne contiennent en eux-mêmes le degré d'intelligence qu'il faut pour expliquer la merveille de leur existence. Ils expriment par tout leur être une intelligence que leur être n'a pas, un art supérieur dont ils sont les effets, non la cause. Cette intelligence sublime, cet art achevé, la philosophie de la nature n'est plus une philosophie si

elle renonce à en rechercher l'origine : et si, d'au-tre part, elle se persuade que cette intelligence et cet art résident substantiellement dans le grain de sable et le brin d'herbe, pourquoi l'homme, en qui l'intelligence est aussi évidente qu'elle l'est peu dans la plante et le coquillage, est-il donc dans une impuissance absolue de créer une simple feuille d'arbre? Ainsi l'intelligence, qui est le principe de l'homme et du monde, n'est ni l'intelligence humaine, ni l'intelligence d'aucun être créé quel qu'il soit. Cette intelligence, la raison la proclame infinie en vertu d'une induction immédiate dont le point de départ est la conscience psychologique de notre propre faculté de connaître. Donc, que l'âme humaine aille aux causes secondes ou qu'elle monte à la cause première, c'est d'elle-même comme centre qu'elle rayonne. Nous louerons, dans cet ouvrage, Aristote et Plotin de n'avoir pu concevoir le monde sans un Dieu intelligent qui le domine ; mais on verra ce qu'est tour à tour devenue leur théodicée, c'est-à-dire leur doctrine de la cause première, selon qu'ils ont écouté ou dédaigné les avertissements de la science de l'âme.

La question des genres et des espèces touche en même temps à Dieu, à la nature et à notre entendement : à Dieu qui, sans doute, a mis l'ordre dans le monde ; à la nature, où les genres et les espèces semblent, du moins jusqu'ici, durer ou périr, mais non se mêler ; à notre entendement lequel, malgré

u'il en ait, croit à la stabilité des lois de la nature. e problème est donc, l'histoire le prouve, au nombre des plus compliqués, des plus obscurs et des lus difficiles. N'est-ce pas un fait considérable que moyen âge, représenté par Abélard, ait emprunté u foyer de la psychologie les premières clartés qu'il jetées sur ce ténébreux sujet?

Enfin, et pour dire un mot de la question par laquelle s'ouvrent ces *Études*, comment savoir si l'âme pensante est l'ouvrière du corps qu'elle habite, sinon par une interrogation délicate, assidue, profonde du sens intime? Admettons en outre, comme l'a pensé M. de Rémusat dans son beau mémoire sur *les Facultés inconnues de l'âme*, qu'à l'observation directe il convienne ici d'ajouter l'induction, encore faudra-t-il que cette induction allant de l'âme consciente à l'âme inconsciente, prenne pour point d'appui le témoignage du sens intime. Et, en effet, nul ne conteste cette évidente nécessité.

Ainsi ces *Études*, quoique diverses, ont un lien commun : toutes, elles aboutissent plus ou moins explicitement à cette conclusion que la psychologie est la condition, nous ne disons pas unique, mais première de l'existence et des progrès de la philosophie, entendue surtout comme science des causes. Nous n'avons certes pas la prétention d'offrir cette conclusion comme un principe nouveau. Mais des raisons qui frappent tous les yeux exigent que ce

principe soit en ce moment mis en pleine évidenc et énergiquement maintenu. La philosophie aspir de nos jours à s'agrandir. Elle tend la main à l physiologie, à la physique, à la chimie, à l'histoir naturelle, parce qu'elle éprouve le noble et légitim désir de redevenir la science des sciences. Il n'y a pas à entreprendre d'arrêter ce mouvement don l'heure est décidément arrivée et qui paraît désor mais inévitable ; mais il importe de le régler. Il ne faut pas qu'en se rapprochant des sciences voisines, la philosophie se laisse absorber par elles. Celles-ci, dans le traité que l'on cherche à conclure, se feraient volontiers la part du lion. Chacune de ces sciences a ses flatteurs qui l'enivrent d'encens et lui disent, en termes exquis, qu'elle est tout et qu'elle peut tout. Comment résister au charme d'un tel langage ? Et comment, quand on se croit roi dans le monde de la vérité, ne pas confondre ingénûment les amis qui ne font qu'offrir leur concours avec des sujets qui s'inclinent et se livrent ? La philosophie se doit à elle-même de n'oublier jamais et de rappeler à ces jeunes royautés triomphantes, d'abord que tout pouvoir humain est borné, et puis ensuite que si le même esprit aperçoit le visible et connaît l'invisible, ce n'est pas par les mêmes yeux.

Nous n'ignorons pas qu'on nie l'invisible. Cette vieille négation se renouvelant de nos jours a ramené, comme on sait, le matérialisme, avec toutes

es conséquences ordinaires et prévues. Mais plus ette erreur usée se croit jeune, plus elle s'enhardit, us elle se propage, plus de son côté la science e l'esprit doit se fortifier elle-même et vaincre ne fois encore l'ennemi tant de fois vaincu. éanmoins, sans dédaigner un tel adversaire, sans i ménager aucune des attaques qu'il mérite, aucun des coups qui lui sont dus, ce serait se tromper que d'exagérer sa force réelle et sa durée probable. Le matérialisme contemporain porte en lui-même un germe de mort que chaque jour nourrit et développe : il est en pleine contradiction avec les aspirations libérales de notre temps. Qu'est-ce en effet que la liberté que l'on aime, que l'on désire, que l'on appelle à l'heure présente? Est-ce un attribut de la matière? Est-ce une puissance des corps? La liberté, dans sa plus pure essence, c'est le pouvoir de choisir d'abord et d'agir ensuite conformément à son choix, dans les limites de la loi. Or, la matière choisit-elle ses mouvements, son but, ses formes; agit-elle conformément à un choix? Non : la matière est partout l'instrument aveugle de la nécessité : elle s'agrége ou se désagrége, se dilate ou se contracte, tombe vers la terre comme la pierre, ou rayonne comme la chaleur, sans pouvoir ni rien changer à sa destinée ni entrer par elle-même dans la voie du plus humble progrès. Comblez, si vous pouvez, la matière de toutes les

libertés dont l'espoir et la passion nous enflamme
elle ignorera également la valeur de ce don e
puissance féconde qu'il confère à ceux qui le
çoivent. C'est que la liberté n'appartient qu'à l'â
douée de raison, à cette âme qui, dès qu'elle a
pris à se regarder, se voit et se déclare distin
non-seulement des corps en général, mais même
corps particulier auquel elle est enchaînée. Ain
affirmer qu'on est libre et affirmer qu'on a une âm
c'est tout un. Au contraire, être homme et ni
qu'on ait une âme c'est, qu'on le veuille ou no
nier en soi-même la liberté morale et abdiquer d
même coup toutes les libertés. Si quelques théoriciens matérialistes sont prêts à signer cette abdication, si d'autres l'ont même déjà signée, l'esprit de notre époque y répugne absolument et la repousse. Par là, notre temps est avec le spiritualisme, mais trop souvent sans le savoir ou sans y consentir. Que la philosophie persévère ; qu'elle redouble d'efforts et d'ardeur et elle verra la raison publique mieux éclairée rattacher de plus en plus la conséquence à son principe et croire autant à l'âme qu'elle croit à la liberté.

Nous devons, en terminant, avertir le lecteur que ces *Études* ne sont point inédites. La première a paru en juin 1863 dans *le Journal général de l'Instruction publique*. La seconde, publiée en 1852 sous forme de thèse, et dont la première édition

t complétement épuisée, n'a été admise dans le ésent volume qu'après une révision scrupuleuse nous en avons modifié les conclusions trop vères (1) à l'égard d'Aristote.

Les deux dernières Études ont été écrites pour *le urnal des Savants*, dont le bureau avait daigné us les demander, sur la bienveillante proposition e nos excellents maîtres, MM. Victor Cousin et rthélemy Saint-Hilaire. Profondément touché et connaissant d'un tel honneur, nous avons donné s plus grands soins à la préparation et à la composition de ces travaux sur Plotin et sur Abélard,

(1) Deux remarques sont nécessaires au sujet de cette seconde Étude. D'abord, nous ne nous y sommes nullement proposé de refaire le brillant et le solide ouvrage de M. Jules Simon, intitulé *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, lequel, certes, n'a pas besoin d'être recommencé. Notre but a été surtout d'exposer dans toute son étendue la doctrine d'Aristote sur la nature, et de montrer qu'Aristote a transporté à la nature certains pouvoirs qu'elle n'a pas, même dans son système; de sorte que, d un côté, Dieu ne sait pas ce que fait la nature, et que d'autre part, la nature qui fait tout, ne sait pas ce qu'elle fait. Ainsi se trouve non pas répétée, mais seulement confirmée par des arguments différents, la démonstration, si forte d'ailleurs, de M. Jules Simon. — Notre seconde remarque à l'égard de cette Étude, c'est qu'on y verra cité plusieurs fois le traité *des Plantes*. Nous savons que ce traité n'est pas de la main d'Aristote, mais il a une telle saveur péripatéticienne, et tout y est tellement conforme aux principes de la *Métaphysique*, de la *Physique*, du *Traité de l'âme*, etc. etc., que ce livre ne peut être sorti que de l'école d'Aristote. Il ne serait même pas téméraire de conjecturer qu'il a pu être rédigé par Théophraste sur des notes ou d'après des leçons de son maître. Voilà pourquoi nous n'avons pas hésité à nous y appuyer — Sur ce traité et ses origines probables, il faut lire M. J. Barthélemy Saint-Hilaire : *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article ARISTOTE; et *Traduction de la Météorologie d'Aristote* (1863), pag. 3, note du § 3, et p. 357, note du § 13.

et nous nous sommes efforcé de pousser un p
plus avant les recherches de nos savants pré
cesseurs, à l'aide de leurs lumières et en suiv
modestement leurs traces. L'étude relative à l
personne et aux doctrines d'Abélard a pu être r
imprimée ici telle qu'elle avait paru dans le *Journ*
des Savants (1). Quant au fragment sur Plotin, q
avait fourni matière à trois articles, après en av
repris et longuement approfondi le sujet pend
une année au Collége de France, nous l'avons r
fondu et resserré, nous en avons retranché to
ce qui était déjà admis ou assez éclairci, et, i
sistant principalement sur les contradictions d
la théodicée contenue dans *les Ennéades*, nou
avons tâché d'en faire une monographie do
l'ensemble et les détails ne fussent pas sans quelqu
utile nouveauté.

(1) Cahiers de juin et juillet 1862, et d'avril et mai 1863

Bellevue-sous-Meudon, 24 janvier 1864.

ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE

GRECQUE ET LATINE

PREMIÈRE ÉTUDE.

Le Principe vital ou l'Ame végétative, d'après Aristote et d'après les modernes.

Il y a une science de l'esprit, beaucoup de gens la nient; d'autres, sans la nier, la dédaignent; d'autres, sans la nier ni la dédaigner, la négligent, croyant avoir mieux à faire que de l'étudier. Cependant, elle est, elle dure.

L'histoire de ses plus grandes époques est écrite; elle compte un certain nombre de vérités acquises que les sciences voisines lui empruntent; elle a enfin son personnel de chercheurs, qui ne désespèrent nullement d'étendre ses limites actuelles (1).

(1) La présente année philosophique (1863) s'est ouverte par la publication de quatre ouvrages importants à divers titres : *la Philosophie du bonheur*, par M. Paul Janet; *l'Aliéné*, par M. Albert Lemoine; *la Psychologie de Platon*, par M. Chaignet; *la Psychologie de saint Augustin*, par M. Ferraz. Les ouvrages dont nous allons parler sont un peu antérieurs à ceux-là.

Cette science, à l'heure qu'il est, semble animée d'une activité recrudescente. Elle est même, dans certaines régions, agitée par une sorte de fièvre d'impatience. Là elle se plaint que ses plus illustres représentants contemporains lui aient mesuré l'espace avec trop de parcimonie, et, estimant que ses ailes sont enfin poussées, elle aspire à prendre un vol plus libre et plus hardi au delà de la terre natale et des champs paternels. Cette ardeur est noble, belle, digne des plus grands éloges comme des plus sérieux encouragements. Mais, d'un autre côté, il serait fâcheux soit que cette force, si utile aux vrais progrès de la science, s'allât dépenser tristement dans de vaines aventures, soit que, par excès de réserve et de timidité, elle demeurât inféconde. Il est donc opportun, croyons-nous, de se rappeler à quels procédés la psychologie a dû ses précédents succès, afin d'assurer par les mêmes voies sa fortune à venir; il n'est pas moins à propos d'apprécier les moyens d'avancement que l'on invoque et les résultats qu'ils ont produits, afin de recourir à des méthodes nouvelles, si les anciennes ne suffisent plus.

Après de longs siècles d'efforts, la science de l'homme, qu'on appellera si l'on veut anthropologie, est entrée, de notre temps, en pleine possession de sa méthode (1). Cette science sait désormais qu'elle embrasse trois sortes de

(1) Notre maître direct en psychologie a été M. Adolphe Garnier. Nous avons été assez heureux pour entendre ses leçons pendant notre première année d'École normale. Depuis, nous avons lu et médité à diverses reprises son vaste et savant ouvrage en trois volumes sur *Les Facultés de l'Âme*, où la méthode d'observation est appliquée avec tant de finesse, de variété et de sagacité pénétrante. C'est sur les traces de ce guide excellent que nous nous sommes efforcé de marcher dans la recherche de certaines vérités esthétiques et psychologi-

questions : les questions psychologiques, les questions physiologiques et les questions mixtes qui sont à la fois psychologiques et physiologiques. Elle essaye de résoudre les premières avec la seule conscience, ou sens intime ; les secondes, avec la perception extérieure ; les troisièmes, avec l'un et l'autre instrument. Elle croit que l'induction ne doit être employée, en ce qui touche les faits, que pour les généraliser quand ils sont directement observables, ou pour les atteindre indirectement quand ils ne sont pas immédiatement saisis. En ce qui touche la cause, elle estime que, si cette cause est psychologique, elle est perçue sans intermédiaire par la conscience, et que, si cette cause n'est pas l'âme, elle ne peut être affirmée que par induction. Elle tient que, dans tous les cas, l'induction ne doit s'appuyer que sur des faits clairs et bien constatés et non sur des phénomènes obscurs, encore moins sur des perceptions absolument douteuses. Quant aux preuves *a priori* ou purement rationnelles, la science de l'homme, qui est par essence une science d'observation et d'expérimentation, n'admet ces preuves que sous la condition expresse que les faits ne les contredisent point.

La majorité des psychologues reste fidèle à ces règles. Mais sur l'une d'entre elles l'accord est rompu et quelques dissidences se font jour. On prétend que l'âme peut être

ques. A l'égard de la question qui va nous occuper, M. Adolphe Garnier nous a encore montré la voie, soit par ce même *Traité des Facultés de l'Ame* (V. notamment t. I, p. 53 et suiv., — p. 4 et suiv.), soit par son *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques*, sur l'ouvrage de M. S. Bouillier, ainsi que sur ceux de MM. l'abbé Thibaudier et Bouchut ; ce rapport, œuvre de haute critique philosophique, fera autorité dans le débat.

cause directe et active de certains phénomènes dont e n'a point conscience et qu'il lui est impossible de ramer ni sous l'œil du sens intime ni sous la prise, ou du moi sous l'influence immédiate de son pouvoir personnel ; comme cette théorie inquiète un peu même ceux qui l'i troduisent et la défendent, ils éprouvent le besoin de l'a puyer sur certains témoignages de la conscience do la signification et la portée sont encore débattues. D'autr observateurs, quoique très-amis du progrès eux aussi, ré sistent à l'attrait de ces nouveautés hardies, et maintien nent le principe de Jouffroy, que l'âme n'est cause que de phénomènes que la conscience lui attribue ; seulement il appliquent ce principe plus largement. Ainsi les un avancent, mais en suivant la route ancienne et tracée ; le autres veulent avancer en se jetant dans un chemin d traverse, lequel pourrait bien être, pensent-ils, la route véritable. Qui a raison ? Qui a tort ? Nous nous proposons de le chercher dans cette étude à l'occasion des récents ouvrages de MM. Francisque Bouillier (1), Albert Lemoine (2) et F. Bouchut (3).

(1) *Du principe vital et de l'âme pensante*, par M. F. Bouillier, correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon Paris, J.-B. Baillière.

(2) *L'Ame et le Corps*, par M. Albert Lemoine. Paris, Didier.

(3) *La Vie et ses Attributs*, par M. E. Bouchut, médecin, professeur agregé à la Faculté de médecine. Paris, J.-B. Baillière.

Nous n'oublierons certes pas de mentionner à côté des précédents ouvrages celui de M. Tissot, *la Vie dans l'homme* (2 vol. in-8°, Victor Masson). Le savant, le fécond, le vaillant doyen de la Faculté des lettres de Dijon s'est vivement épris du problème qui nous occupe. Il l'a étudié sous tous ses aspects et sondé avec une curiosité méthodique et ingénieuse.

I.

C'est à propos de l'animisme que la question de méthode dont nous venons de parler a été récemment discutée à nouveau L'homme a-t-il deux âmes, l'une pour penser, sentir et vouloir, l'autre pour faire son corps? Là-dessus les uns répondent : L'homme n'a pas d'âme du tout ; d'autres : L'homme a deux âmes, savoir, le principe vital et l'âme pensante ; d'autres enfin : L'homme n'a qu'une âme, qui est à la fois le principe de sa vie morale et intellectuelle, et le principe de sa vie physiologique. Ces derniers sont les animistes, parmi lesquels se range, en faisant ses réserves, M. F. Bouillier. Pour l'histoire de la question, nous n'avons ni à l'écrire ni à la résumer : M. Francisque Bouillier s'est acquitté de cette double tâche avec une étendue de science, une fermeté de style et une vigueur de dialectique que nous sommes heureux de louer après beaucoup d'autres. Son *Mémoire* d'abord, son livre ensuite, ont conquis l'attention et l'estime de tous ceux qui aiment la philosophie. J'y renvoie ceux qui désireront savoir à quel point il a pris le problème. Je le prendrai au point où il l'a laissé ; et, pour ne pas redire, en les affaiblissant, les choses qu'il a exprimées lui-même ou dont il a provoqué l'expression, j'aborderai la difficulté presque directement et en suivant le cours d'anciennes études auxquelles je m'étais moi-même livré sur le même sujet.

Dans un Mémoire sur Stahl lu à l'Académie des sciences morales et politiques et devenu depuis un livre important, M. Albert Lemoine prononce contre l'animisme l'arrêt que voici : « Oui, l'animisme est mort, et souhaitons, » pour le progrès de la science philosophique et médicale,

» qu'on ne le ressuscite jamais (1). » Dans sa conclusion M. Albert Lemoine reproduit sous une autre forme la même sentence : « L'âme, dit-il, n'est pas le principe de » la vie; elle ne préside pas aux fonctions organiques; » son domaine est plus restreint (2). » Le drapeau ainsi abattu par M. Lemoine, M. F. Bouillier le relève d'une main vigoureuse et s'écrie à son tour : « Quoi de plus » dangereux que de mutiler l'âme par le retranchement » d'une de ses attributions essentielles? » Non, cependant, que M. F. Bouillier soit stahlien ni M. Lemoine duodynamiste. Mais, pendant que celui-ci n'est animiste à aucun degré, celui-là l'est autant qu'on le puisse être dans un temps où la science a fermé la porte aux exagérations de Stahl. Entre ces deux opinions relativement extrêmes, n'y aurait-il pas un parti intermédiaire plus voisin de la vérité? Nous inclinons à le penser. Ce moyen parti ne serait-il pas l'animisme lui-même, l'animisme le plus acceptable, celui qui, refusant d'aller plus loin que l'évidence, entraînerait le moins de contradictions et de sacrifices? Nous penchons singulièrement à le croire. Or, comme c'est en lisant attentivement les ouvrages d'Aristote que cette opinion s'est formée dans notre esprit, nous parlerons de l'âme nutritive telle que l'a conçue Aristote, et nous nous demanderons si ceux qui, comme M. Bouillier, invoquent, non sans raison, l'autorité de cet admirable génie, ont bien aperçu les sages limites dans lesquelles il a su contenir sa célèbre théorie.

(1) Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques publiés par M. Ch. Vergé, tome XLII, p. 479.

(2) *Ibid*, tome XLV, p. 246.

Certes il n'y a en philosophie d'autre autorité que celle de l'évidence, et le plus modeste professeur qui prouve ce qu'il affirme a plus de droits à notre adhésion que l'intelligence haute et superbe qui laisse tomber de ses lèvres des jugements aussi peu démontrés que des oracles. Mais, outre que le génie a des éclairs qui signalent vivement les points où doit s'attacher la pensée, il cède lui aussi habituellement, sinon toujours, à la nécessité d'établir solidement ses conceptions, et enfin un instinct secret de la mesure le retient souvent sur les pentes glissantes où d'autres s'imaginent qu'il a roulé jusqu'en bas.

Il y a vingt manières d'être panthéiste, disait un jour un grand esprit qui s'y connaît. De même il y a plus d'une façon d'être animiste, s'il suffit pour mériter ce nom de ne croire ni à l'existence d'un principe vital, ni à l'organicisme, ni à l'iatrochimisme et d'affirmer simplement que l'intervention de l'âme est indispensable à la nourriture et à la conservation du corps. Mettez ensemble dix animistes : ils se réjouiront de se compter et de se trouver nombreux. Mais demandez à chacun de définir et de préciser son animisme, de le circonscrire, de dire où il commence et où il finit, alors éclateront les différences, et le groupe, homogène tout à l'heure quand on restait dans le vague, se brisera en dix fractions. Aristote est animiste ; rien de plus vrai. Aristote est le véritable père de l'animisme, dit M. Albert Lemoine, et cela est parfaitement exact. En effet, M. Ed. Chaignet a fait voir, il y a quelques jours, dans sa remarquable thèse française (1), que les vues de Platon sur la cause de la vie ne peuvent guère être ramenées à une

(1) Sur la *Psychologie de Platon,* thèse annoncée au début de ce travail.

doctrine animiste. On a donc raison de donner la théori aristotélique de l'âme nutritive pour point de départ à l'animisme et de démontrer qu'elle est rigoureusemen pure de tout duodynamisme. Mais ce n'est point assez. I faudrait pousser plus loin et nous dire jusqu'où s'étend dans les fonctions de la vie, l'action effective et directe de l'âme nutritive et où s'arrête cette action. Là est le nœud de la difficulté historique quant à Aristote et de la difficulté théorique quant à la vérité ou à la fausseté de l'animisme en lui-même.

Dans ses recherches sur l'âme, Aristote a une méthode apparente qui est très-défectueuse, et une méthode réelle qui corrige à son insu et remplace presque sa méthode apparente. De même il a un animisme apparent, lequel, au premier aspect, semble radical, absolu, et c'est à celui-là que s'est arrêté M. Francisque Bouillier; mais dans ses traités physiologiques autres que le traité *De l'Ame* se dessine un autre animisme plus discret, plus restreint et, sauf quelques réserves que nous ferons, assez voisin d'un animisme que la seule conscience suffit à constater, sans recourir à la physiologie.

On sait qu'au début du traité *De l'Ame*, Aristote pose en principe que c'est au naturaliste qu'il appartient de découvrir et de dire quelle est la nature de l'âme (1). Bien plus, il ajoute qu'on ne saurait connaître l'âme qu'à la condition de l'avoir au préalable étudiée dans tous les êtres animés (2). Or, même appliquée à la connaissance de l'âme dans tous les êtres qui en ont une, cette méthode

(1) Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, page 104, liv. I, ch. I, § 11.

(2) *Ibid.*, page 99, livre I, ch. I, § 4.

est encore fausse, puisqu'on ne peut aller à l'inconnu qu'en partant du connu et que la première, et même la seule âme qui nous soit connue en elle-même, c'est la nôtre. Mais qu'on ne s'y méprenne pas : Aristote, qui dès l'abord met contre lui les apparences en blâmant ceux qui se préoccupent trop de l'âme humaine, Aristote a imité d'avance et imitera ensuite ces psychologues à son avis intempérants. Où a-t-il reconnu en effet que l'âme n'est pas le corps; ou a-t-il vu qu'elle meut le corps par une sorte de volonté? Est-ce dans la nature ou dans sa conscience? Et si les philosophes en quête de l'âme ont tort de se cantonner dans leur for intérieur, pourquoi cet intime recueillement a-t-il fourni à Aristote les plus nombreuses et les plus admirables pages de sa psychologie? Enfin, quand il écrivait la *Morale à Nicomaque;* quand il analysait avec une profondeur et une sûreté qu'on n'a guère égalées les actes volontaires et involontaires de l'homme, les êtres inférieurs n'avaient rien à lui dire, et c'est au spectacle de la seule âme humaine que son génie s'éclairait.

Pareillement, s'il s'agit de l'animisme d'Aristote, gardons-nous de prendre trop à la lettre les formules brèves et absolues du traité *De l'Ame.* Ces phrases condensées, ces définitions qui semblent avoir été portées par un puissant effort au suprême degré de la concentration, en disent moins, peut-être, qu'elles ne sont grosses. Comment le maître les expliquait-il en se promenant avec ses disciples dans le Lycée? Nous devons tâcher de le savoir, et lorsque Aristote, en terminant son chapitre sur la *Nutrition* (1),

(1) *De l'Ame*, livre II, ch. IV, § 16, traduction de M. B. Saint-Hilaire, p. 197.

nous avertit lui-même que ce n'est qu'une esquisse, et que les développements sont ailleurs, ne négligeons pas de consulter les traités spéciaux auxquels il prend soin de nous renvoyer.

Voici premièrement, d'après le traité *De l'Ame*, l'ensemble de la théorie du *Nutritif* (τὸ θρεπτικόν), comme l'appelle Aristote.

Nous appelons, dit-il, facultés de l'âme le nutritif, les appétits, la sensibilité, la locomotion, la pensée (1). Il faut tout d'abord parler de l'alimentation et de la génération, car l'âme nutritive se retrouve aussi dans les autres âmes; et c'est la première et la plus commune des facultés de l'âme, celle par laquelle la vie appartient à tous les êtres animés. Ses actes sont d'engendrer et d'employer la nourriture : (ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρήσασθαι) (2).

L'âme est la cause et le principe (αἰτία καὶ ἀρχή) du corps vivant. Elle l'est suivant les trois modes déterminés de la cause; car l'âme est cause, en ce qu'elle est le principe même d'où vient le mouvement (ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή), ce en vue de quoi il a lieu, et en tant qu'elle est l'essence des corps animés. Vivre, pour les êtres qui vivent, c'est être, et la cause et le principe de tout cela, c'est l'âme (3).

L'âme nutritive est cause de mouvement. En effet, qu'est-ce qui réunit ici (dans la nutrition) le feu et la terre portés en sens contraires? Ils se sépareront sans doute s'il n'y a pas quelque cause qui les en empêche; et, si cette cause existe, ce ne peut être que l'âme, et la cause qui fait

(1) *De l'Ame*, liv. II, ch. III, édit. Trendelenburg, p. 41; trad. citée, p. 181.

(2) Ib., ch. IV, Trendelenburg, p. 44; trad. citée, p. 187.

(3) Ib., ib., Trendelenburg, p. 45; trad. citée, p. 189.

que les plantes, par exemple, croissent et se nourrissent. Quelques philosophes ont pensé que la nature du feu est la cause absolue de la nutrition et de l'accroissement. Il est bien possible qu'il y contribue avec d'autres causes; mais il n'en est pas exclusivement cause, et c'est bien plutôt l'âme. L'accroissement du feu s'étend à l'infini, tant qu'il y a du combustible; mais, dans tous les corps formés par la nature, il y a une limite et un rapport de grandeur et d'accroissement. Or ceci appartient à l'âme et non au feu, au rapport plutôt qu'à la matière (1).

Il n'est pas moins clair que l'âme (nutritive) est cause aussi en tant que cause finale; car, de même que l'intelligence agit en vue de quelque fin, de même aussi agit la nature : c'est une fin qu'elle poursuit, et cette fin, dans les animaux, c'est précisément l'âme faite selon la nature. Ainsi tous les corps formés par la nature sont les instruments de l'âme (2).

L'âme nutritive enfin est cause à titre de forme et d'essence. L'être, en effet, conserve son essence, il subsiste tout autant de temps qu'il se nourrit. La nourriture n'engendre pas l'être qu'elle nourrit, elle est en quelque sorte l'être nourri lui-même, car elle est déjà elle-même l'essence, et les êtres ne s'engendrent jamais eux-mêmes, ils ne font que se *conserver*. En un mot, ce principe de l'âme, c'est la force capable de *conserver* ce qui la possède tel qu'il est (3).

Par ces raisons, il faut dire que l'âme est l'entéléchie

(1) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, §§ 7 et 8, Trendelenb., p. 46-47; traduct. citée, p. 191-192.

(2) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, § 5, Trendelenb., p. 44; trad. citée, p. 190.

(3) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, § 13, Trendelenb., p. 48; trad. citée, p. 195.

première d'un corps naturel organique. Elle est essence et forme, et non pas matière ou sujet. La matière n'est que puissance, et la forme est réalité parfaite, entéléchie. Non, l'âme n'est pas un corps, elle est quelque chose du corps, et voilà pourquoi elle est dans le corps, et dans le corps fait de telle façon (1).

Reste cependant à savoir à quel degré, pour quelle part au juste, l'âme nutritive intervient dans ses deux actes propres, l'alimentation et la reproduction. Sur ces deux points, tout ce que nous apprend le traité *De l'Ame* se réduit à ceci :

« Dans l'alimentation, il y a trois choses : l'être nourri, ce par quoi il est nourri et ce qui le nourrit. Ce qui le nourrit, c'est la première âme, l'âme nutritive; l'être nourri, c'est le corps qui a cette âme; et ce par quoi il est nourri, c'est l'aliment. Ce par quoi l'être est nourri est double, en ce sens que la nourriture est d'abord non digérée et ensuite digérée. Il faut nécessairement que toute nourriture puisse être digérée. Or c'est la chaleur qui fait la digestion, et voilà pourquoi tout être animé a de la chaleur (2). »

Cependant Aristote a remarqué plus haut, et avec insistance, que ce n'est pas le feu qui nourrit, mais que c'est plutôt l'âme. Y a-t-il contradiction entre les deux passages? Non; réunis, ils signifient que l'âme se sert de la chaleur pour opérer la digestion. Mais encore, comment s'en sert-elle? En la limitant, en la contenant dans les bornes exigées par la grandeur et l'accroissement, répond Aristote.

(1) *De l'Ame*, liv. II, ch. I, § 5; liv. II, ch. II, § 14.

(2) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, § 16, Trendelenb., p. 49 : ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν.

D'accord. Toutefois nous voudrions apprendre en outre de quelle façon l'âme use de la chaleur, si elle se contente de la mettre en mouvement, par exemple, et si, cette impulsion donnée, la chaleur vitale va toute seule et accomplit par elle-même l'œuvre de la digestion. A cet égard, le traité *De l'Ame* est muet.

Le second acte de l'âme nutritive est la reproduction. Pourquoi? Uniquement parce que la reproduction est la fin, le but de l'alimentation. « Comme il est convenable de dénommer toutes les choses par la fin à laquelle elles tendent, et qu'ici la fin est de produire un être semblable à soi, la première âme serait donc celle qui fait que l'être engendre un être pareil à lui. » Notons avec soin que le mot *ici* signifie : dans *l'alimentation*. De sorte que la part de l'âme nutritive, dans le second acte, n'est autre que sa part dans le premier. La question se ramène donc simplement à démêler jusqu'à quel point c'est l'âme nutritive qui digère dans la doctrine d'Aristote et si elle digère en effet.

Même dans le traité *De l'Ame*, et à consulter le texte grec, l'action de l'âme nutritive semble ne pas aller jusqu'au travail de la digestion. Sans doute l'âme est la cause de l'alimentation, et, par l'alimentation, de l'accroissement : αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεώς εἶναι. Mais quant à la digestion proprement dite, à l'intime coction de l'aliment, c'est la chaleur qui l'accomplit : ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν. Remarquons que, dans cette phrase, le mot chaleur est le sujet, et le sujet unique du verbe. La chaleur ne serait-elle pas, dans la pensée d'Aristote, l'agent véritable, quoique secondaire, de l'opération?

C'est maintenant aux traités spéciaux de physiologie de

nous répondre. Les deux opuscules d'Aristote intitulés, l'u *De la Jeunesse et de la Vieillesse*, l'autre : *De la Respirati* attribuent les fonctions nutritives à trois organes : la bo che, qui reçoit la nourriture, l'intestin qui rejette le r sidu, et le cœur, au milieu, entre les deux extrêmes, q élabore le sang, cette nourriture définitive dont se forme les parties qui composent les animaux. Le cœur, en co séquence, est la pièce principale, et c'est là que vient abo tir tout le reste (1).

Voilà pourquoi l'âme nutritive est dans le cœur (2).

C'est aussi là, dans le cœur, que nous, qui désirons comprendre Aristote, devons tâcher de surprendre l'acte effectif de l'âme et de démêler si, selon les assertions du traité *De l'Ame*, cet acte est bien réellement d'abord impulsif et moteur, puis formateur et plastique.

D'après les deux opuscules précités, le travail de la digestion est opéré dans le cœur par l'âme et par la chaleur innée à tous les animaux : ἡ πέψις..... οὔτ' ἄνευ ψυχῆς οὔτ' ἄνευ θερμότητός ἐστιν. Toutes les fonctions nutritives sont l'œuvre du feu : πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα. La flamme est absolument nécessaire à la faculté nutritive (3).

Après toutes ces déclarations, et si l'on se souvient que l'âme est le principe du mouvement, on doit s'attendre à ce que les mouvements du cœur soient produits par l'âme nutritive comme cause, au moyen de la chaleur comme

(1) *Jeunesse et Vieillesse*, édit. de Berlin, p. 468-469; traduct. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 319.

(2) *De la Respiration*, ch. VIII, édit. de Berlin, p. 474; traduct. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 372.

(3) *Le la Respiration*, ch. VIII, édit. de Berlin, p. 474. *Jeunesse et Vieillesse*, même édit., p. 469.

strument. C'est l'âme sans doute qui gonfle et dégonfle, qui contracte alternativement et dilate le cœur.

Point du tout. Arrivé à la dernière explication, à celle de la pulsation du cœur, Aristote semble avoir complétement oublié l'âme. Il ne parle plus que de la seule chaleur : « Mais pour le cœur, dit-il, le gonflement causé par la chaleur qu'y apporte la nourriture sans cesse produit le pouls, parce que ce gonflement soulève la membrane extérieure du cœur; et ce mouvement se fait continuellement, parce que l'humeur dont se forme la nature du sang y arrive sans interruption (1). »

De l'âme ici plus un mot. On objectera, peut-être, que c'est l'âme qui prend, mâche et avale la nourriture, et qu'ainsi elle augmente, dans cette théorie, bien entendu, la chaleur dont l'excès dilate et soulève le cœur. A la bonne heure ; mais, en ce cas, l'action de l'âme sur le cœur serait fort indirecte au lieu d'être immédiate, et se bornerait à l'intervention éloignée et ordinaire que reconnaissent et le sens commun lui-même et les adversaires de l'animisme.

Allons plus loin. Aux yeux d'Aristote, le cœur n'est pas le seul organe essentiel de la vie. Le poumon est une cause d'existence non moins efficace qu'aucun autre organe, parce que la chaleur innée a besoin d'être rafraîchie, et que, sans le rafraîchissement de la respiration, elle se consumerait et entraînerait ainsi la mort de l'animal. Le poumon a donc, comme le cœur, un double mouvement, l'un pour aspirer l'air extérieur, qui est frais, l'autre pour expirer l'air intérieur, qui est chaud. Ce double mouve-

(1) *Respiration*, ch. xx, édit. de Berlin, p. 480 ; traduct. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 403.

ment, qui le produira? sera-ce l'âme? la théorie le v
drait, ce me semble. Mais non, Aristote n'en parle pl
Quand la chaleur augmente, dit-il, le poumon doit
soulever : de même, quand elle diminue, il faut qu'il
contracte ; et au moment de cette contraction, l'air qui
était entré doit sortir de nouveau (1). Où donc, dans to
cela, est l'âme nutritive et que fait-elle?

Ne négligeons rien cependant de ce qui peut nous éclair
sur cet animisme d'Aristote toujours invoqué et toujou
laissé dans le vague. Au chapitre dix-huitième du traité d
la Respiration (2), notre philosophe définit la naissance :
La première participation de l'âme nutritive à la chaleur ;
et il définit la vie : La persistance de cette participation.
Que signifie au fond ce mot μέθεξις ἐν τῷ θερμῷ? C'est le seul
terme précis qu'emploie Aristote. Mais il faut convenir que
cette précision ne nous instruit guère. La participation à
la chaleur dont il s'agit ici est-elle passive? Il semble parfois
qu'elle soit passive et presque matérielle, car Aristote va
jusqu'à dire en un endroit que l'animal a besoin de rafraîchissement à cause de *l'incandescence de l'âme* dans le cœur :
διὰ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς ψυχῆς ἐκπύρωσιν (3). Ainsi voilà que
l'âme nutritive subit l'action de la chaleur, au lieu d'agir
sur la flamme vitale. Ailleurs la même expression est
répétée, et Aristote prétend que, dans certaines parties,
l'âme est comme brûlante (4).

(1) *Respiration*, ch. XXI, éd. de Berlin, p. 480, traduct. de M. Barth. Saint-Hilaire, p. 405.

(2) *Respiration*, ch. XVIII, édit. de Berlin, p. 479.

(3) *Respiration*, ch. XVI, édit. de Berlin, p. 478.

(4) *Jeunesse et Vieillesse*, édit de Berlin, p. 469 : Καὶ τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἐμπεπυρευμένης ἐν τοῖς μορίοις τούτοις...... κ. τ. λ.

Donc, à mesure que nous essayons, à la lumière des tes, de déterminer la puissance active de l'âme vivante cause de la vie chez Aristote, nous voyons cette puissance croître, reculer, abdiquer graduellement. Elle ne dis raît pas néanmoins; elle demeure. Mais alors à quoi nc se réduit-elle? Aristote le dit expressément dans e page significative, et qui est en même temps l'une des s magnifiques qu'il ait écrites. C'est à la fin du chapitre xième du traité spécial sur le *Mouvement dans les animaux* :

« Il faut considérer l'animal, dans sa constitution, » comme une cité régie par de bonnes lois. Dans la cité, » une fois que l'ordre a été établi, il n'est plus du tout » besoin que le monarque assiste spécialement à tout ce » qui se fait, mais chaque citoyen remplit la fonction par- » ticulière qui lui a été assignée, et telle chose s'accomplit » après telle autre selon ce qui a été réglé. Dans les ani- » maux aussi, c'est la nature qui maintient un ordre tout à » fait pareil, et il subsiste parce que toutes les parties des » êtres ainsi organisés peuvent naturellement accomplir » leur fonction spéciale. Il n'y a pas besoin que l'âme soit » dans chacune d'elles, mais il suffit qu'elle soit dans » quelque principe du corps ; les autres parties vivent parce » qu'elles lui sont jointes et qu'elles remplissent par leur » seule nature la fonction qui leur est propre (1). »

Il suffit d'avoir lu ce texte considérable pour en avoir saisi la portée. Trois propositions y sont principalement à remarquer : 1° il n'est pas nécessaire que l'âme soit dans chacune des parties de l'animal, mais il suffit qu'elle soit

(1) *Mouvement des animaux*, ch. x, édit. de Berlin, p. 703; traduct. de M. Barth. Saint-Hilaire, p. 274.

dans quelque principe du corps : 2° les autres parties vi[vent] parce qu'elles sont naturellement attachées à celle-là : ἔν τινι ἀρχῇ τοῦ σώματος οὔσης (ψυχῆς) τἆλλα ζῆν μὲν τῷ π[ρο]πεφυκέναι ; 3° les autres parties remplissent *par leur* [propre] *nature* la fonction qui leur est propre : ποιεῖν δὲ τὸ ἔργον αὐτῶν διὰ τὴν φύσιν.

La signification très-claire de ce passage est d'aill[eurs] confirmée par le premier paragraphe du chapitre sui[vant] du même traité, où la même pensée, appliquée à *tous* [les] phénomènes de la vie, est exprimée en ces termes : « M[ais] » comme les modifications qu'éprouvent les animaux so[nt] » nécessairement des modifications naturelles, et q[ue] » quand les parties sont modifiées, les unes croissent et l[es] » autres dépérissent, les animaux se meuvent et so[nt] » modifiés selon des changements dont la nature est de » suivre les uns les autres. » Le texte dit : Dont la natu[re] est d'être la conséquence les uns des autres : καὶ μετάβαλλ[ει] τὰς πεφυκυίας ἔχεσθαι μεταβολὰς ἀλλήλων (1).

Qui n'aperçoit le résultat de tous ces passages, intimement liés, s'expliquant et se fortifiant mutuellement? D'après Aristote, l'âme exerce sur les organes essentiels une influence nécessaire. Mais cette influence n'est nullement comparable au travail attentif et minutieux d'un ouvrier s'occupant de tous les détails de son œuvre et sans cesse appliqué à la façonner, ajuster, réparer jusque dans ses moindres parties. Loin de là, les rapports de l'âme avec le cœur, qui est la pièce principale, consistent simplement en ce qu'elle participe à la chaleur dont cet organe est le foyer, en ce qu'elle est jointe à ce centre du corps et de la

(1) *Mouvement des animaux*, ch. XI, édit. citée, p. 703.

», rien de plus. En vertu de cette jonction, où n'apparaît cun effort actif, le cœur vit, les autres parties vivent, ais *par leur propre nature*, et d'un mouvement telle-ent naturel qu'Aristote va jusqu'à comparer certains or-nes, et surtout le cœur, à des animaux séparés : ὥσπερ ζῷον χωρισμένον (1). Une dernière expression, d'accord avec lle-là, achève de restreindre la part de l'âme dans la vie or-nique.

Les mouvements de la respiration, et en général les ouvements sur lesquels l'âme influe, non pas souverai-ement, mais au moins jusqu'à un certain point, Aristote es nomme *non volontaires*, οὐχ ἑκουσίους κινήσεις. Mais les ouvements du cœur, il les appelle d'un mot plus absolu t plus privatif, *involontaires*, ἀκουσίους (2). Or la significa-tion de ce dernier terme est nettement fixée dans la *Morale à Nicomaque*, où les choses *involontaires* sont de deux sortes, les unes par force majeure, les autres par ignorance. Les choses involontaires par force majeure, Aristote les défi-nit : Celles dont la cause est extérieure, et de telle nature que l'être qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette cause (3). Tels sont évidemment les mouvements du cœur, lesquels, d'après Aristote, une fois excités par la chaleur vitale, se produisent et reproduisent, non-seule-ment sans que l'âme y puisse rien, mais par la seule na-ture de l'organe et comme par un animal séparé.

On le voit, à côté de la vie de l'âme, et sans doute à la suite de cette vie, mais au delà, Aristote esquisse lui-même dans l'homme actuel une vie organique que l'âme ne pro-

(1) *Mouvement des animaux*, ch. XI, édit. citée, p. 703.
(2) Ibid., ibidem.
(3) *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 1er, § 3.

duit ni ne dirige immédiatement. Dans le cœur, siége d[e la] vie, l'âme n'est pas active, elle n'est que présente. [Elle] n'est réellement active, cette entéléchie, que dans la p[ré]hension et la réception des aliments et dans la respirati[on]. Or, ces derniers actes sont accomplis d'ordinaire inc[on]sciemment; mais ils peuvent toujours, quand nous le v[ou]lons, être ramenés sous le regard de la conscience, e[t il] nous est donné, dans une certaine mesure, de les soum[et]tre à l'empire de notre pouvoir personnel. De telle so[rte] qu'au total l'animisme d'Aristote, par lui-même circ[on]scrit, ne dépasserait pas, croyons-nous, l'horizon de [la] conscience ou du sens intime (1). En serait-il moins vr[ai], moins positif, moins digne d'être remis en honneur, moi[ns] susceptible d'être scientifiquement établi? C'est ce qu[e] nous examinerons tout à l'heure.

Les textes que nous avons cités, rapprochés et interprétés, délimitent la puissance motrice de l'âme nutritive dans Aristote. Mais cette âme n'est pas seulement motrice, nous dira-t-on, elle est encore *forme*, c'est à savoir force

(1) Dans la forte et savante préface que M. Barthélemy Saint-Hilaire a mise en tête de sa traduction du traité *De l'Ame*, nous lisons, au sujet de la théorie de la *Nutrition*, les lignes suivantes, page XIX : « Tout ce qu'il convient de remarquer ici, c'est qu'Aristote fait de l'âme la cause *directe* de la nutrition et de la génération, destinées, l'une à conserver » l'individu, l'autre à perpétuer la race. » Rien de plus exact, répétons-le, si l'on ne considère que le traité *De l'Ame*, et dans la préface dont nous parlons, M. Barthélemy Saint-Hilaire ne s'occupe que de ce traité. Nos conclusions résultent d'une comparaison entre ce grand ouvrage et les traités physiologiques, comparaison que M. Barthélemy Saint-Hilaire n'avait pas à instituer. Nous soumettons nos recherches et nos vues sur l'animisme d'Aristote au jugement du maître éminent dont nous essayons, selon notre faiblesse, de continuer l'enseignement au Collége de France, en nous appuyant sur ses grands et profonds travaux.

formante, énergie essentiellement plastique, car, ajoutera-t-on, le témoignage du traité *De l'Ame* sur ce point donne prise à aucun doute.

A cet égard encore, répondrons-nous, il est juste d'écouter Aristote toutes les fois qu'il nous parle. Or la forme est imprimée à l'homme, d'abord dans l'acte reproducteur, par les parents, puis dans la vie intra-utérine, enfin après la naissance et durant le cours tout entier de l'existence jusqu'à la mort. Aristote a envisagé la forme à ces trois époques distinctes, et voici ce qu'il en dit, lorsqu'aux raisons métaphysiques il ajoute ou croit ajouter les raisons tirées de l'expérience.

La forme est donnée à l'animal par son père, qui la possède en acte : c'est un homme qui produit un homme (1). C'est la nature qui porte les animaux à se rapprocher pour se reproduire. Tous en ont le désir. Or ce désir, cette incitation physique, cet acte formateur sont à la fois le but et la conséquence de l'alimentation (2); et comme l'alimentation, la nutrition est l'œuvre de l'âme nutritive, cette âme est ainsi la cause de la reproduction (3).

Sur le mystérieux phénomène dont il s'agit, Aristote répète maintes fois les mêmes observations, mais sans jamais les approfondir davantage. Maintenant, que l'on examine attentivement le caractère des faits qu'il constate au sujet de la reproduction. Ces faits impliquent-ils, démontrent-ils un travail de formation plastique? Nous n'y démêlons, quant à nous, que des mouvements et des impulsions dont Aristote ne dit pas que l'âme gouverne la

(1) *Métaphys.*, liv. XII, ch. v.
(2) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, § 16.
(3) Ibid., ibidem.

série dans toute son étendue. En outre, de ces faits il n'est pas un seul, à les prendre du moins comme les présen Aristote, dont nous ne soyons avertis par le sens intim Nous savons par la conscience que nous prenons, que no mâchons et avalons la nourriture. La conscience no informe des excitations physiques et providentielles q ont pour fin la perpétuité de l'espèce. La conscience i nous laisse pas ignorer que nous y obéissons, et il est d cas où le sentiment moral nous reproche sévèrement cet excessive obéissance. La conscience enfin nous montre e nous-mêmes le désir noble et relevé qui se distingue d penchant, et qui, dans les âmes pures, doit dominer, rem placer et sanctifier le trouble physique. Et ces phénomène auraient-ils échappé par hasard à l'attention et à la sagacit de la psychologie actuelle, et cette psychologie aurait-ell eu le tort d'en méconnaître la cause?

Passons à la vie fœtale. Dans le sein de sa mère, dit Aristote, l'enfant est déjà vivant. Dans l'embryon, on voit le cœur palpiter comme si c'était un animal (1). Il est donc évident qu'il a l'âme végétative. — Voilà qui est admirablement observé et très-grave. Cependant, lisez la suite. — Mais, continue Aristote, l'embryon n'a la vie végétative qu'en puissance et non en acte (en réalité); aussi, jusqu'au jour où, séparé et parfait, il peut accomplir lui-même l'acte de la nutrition et tous ceux qui s'y rapportent, c'est l'âme végétative de sa mère qui le nourrit, en attendant sa naissance, dans le sein qui l'a conçu (2).

Ainsi, pour expliquer cette vie intra-utérine, Aristote

(1) *Parties des animaux*, III, 4.
(2) *Génération des animaux*, II, 3.

nous renvoie à l'âme végétative de la mère, et à cette âme en tant qu'elle accomplit l'acte de la nutrition et tous les actes qui s'y rapportent. Mais nous savons en quoi consiste la nutrition dans l'être humain après la naissance; nous savons que la nutrition consiste elle-même dans un nombre d'actes définis et que, parmi ces actes, les uns appartiennent à l'âme consciente ou pouvant le redevenir, et les autres, la digestion, par exemple, aux organes jouant naturellement, sans que l'âme fasse autre chose que participer presque passivement à la chaleur vitale.

Enfin l'animal vient à la lumière, et, pendant toute sa vie, au milieu de mille variations, sa forme essentielle persiste. Qui donc conserve cette forme spécifique à la fois et individuelle ? C'est l'âme nutritive, répond Aristote. Et qu'est-ce à dire? Si Aristote avait connu aussi bien que la science actuelle les propriétés spéciales de certains organes; s'il avait pénétré notamment jusqu'à ce fait, que le périoste forme ou reforme l'os de dehors en dedans, aurait-il regardé l'âme nutritive comme l'ouvrier qui travaille directement l'os au moyen du périoste? Les textes précédents n'autorisent pas à le penser. Mais voici d'autres textes qui circonscrivent et réduisent singulièrement le rôle accordé en apparence à l'âme informante par la théorie métaphysique.

L'âme végétative nourrit l'animal. Mais nourrir doit s'entendre de deux manières. Autre chose est donner nourriture, autre chose est donner accroissement. C'est en tant que la nourriture est quantité que l'accroissement se produit; c'est en tant qu'elle est chose spéciale et essence que la nutrition a lieu. Quand l'animal a cessé de grandir, l'âme nutritive ne fait plus que conserver le corps tel qu'il

est (1). La chose se passe alors comme lorsque vous m surez de l'eau avec le même vase : c'est toujours la mê quantité d'eau que vous versez (2). Ainsi se nourrit l'ai mal dont la croissance est achevée : aucune partie ne s' joute à la masse, mais seulement, quand l'une vient, l'aut s'en va, et cela a lieu lors même que l'animal commen à décroître, pourvu toutefois qu'il soit encore sain (3).

Mais, dans cette opération conservatrice, chacune d parties versées dans le corps, chacune au moins de cell qui ne sont pas rejetées, devient le corps lui-même et s transforme en sa substance. Qui fait cela, et commen cela se fait-il?

Plus explicites que le traité *De l'Ame*, les opuscules phy siologiques nous fournissent une réponse à cette question L'humide et le sec, le chaud et le froid, disent ces ouvrages bref les éléments qui sont la matière de tous les corp composés, arrivent dans le cœur sous la forme de l'aliment et la digestion les transforme en sang, en nourriture ache vée et parfaite. Or le sang est en puissance toutes les partie de l'animal tant homogènes qu'hétérogènes : la graisse, la moelle, l'os, la chair, le corps. Le sang part du cœur, et se répand, en passant à travers le réseau des veines, dans toutes les parties du corps qu'il va former. Il compose d'abord les parties homogènes, comme l'os et la chair. Mais ces parties homogènes ne sont, n'existent qu'en vue des parties hétérogènes, telles que les yeux, les narines, le visage, les doigts, les mains, les bras, qui ont une fonction supérieure et qui accomplissent des actes. Aussi la forma-

(1) *De l'Ame*, liv. II, ch. IV, § 13.

(2) *Génération et corruption*, I, 5.

(3) *Parties des animaux*, II, 1; III, 5; *Génér. et corrupt.*, I, 5.

tion des parties hétérogènes a-t-elle lieu après celle des parties homogènes, dont elles sont le but et la fin.

Nous venons d'assister, en lisant ce passage, à la fabrication plastique pour ainsi dire du corps tout entier, pièce par pièce. Et quel a été le fabricateur, l'ouvrier, si l'on veut, de cette admirable statue? La métaphysique d'Aristote semble affirmer que cet ouvrier, c'est l'âme. Sa physiologie plus précise, plus voisine des faits et par les faits éclairée, ne parle plus ici de l'âme. Les organes lui suffisent. L'âme leur fournit la nourriture, c'est assez et c'est tout; les organes achèvent l'œuvre. Le cœur digère l'aliment : il forme le sang, il forme aussi les veines; dans les veines circule le sang, résultat de la digestion. Tout le reste s'ensuit; la puissance de l'aliment passe à l'acte, les virtualités se développent. Ainsi se conserve dans sa forme native ce vase vivant qui est le corps humain, par une série d'opérations consécutives, dont la première et la plus essentielle est la digestion.

Nous sommes donc encore une fois replacés en présence de ce phénomène capital de l'animisme d'Aristote. Mais de ce phénomène nous savons ce qui revient à l'âme. Indirectement, elle le produit, sans doute par la préhension des aliments et la déglutition. Directement, on l'a vu, elle y touche, elle y confine, elle y est jointe ; mais elle en est plutôt affectée qu'elle n'y contribue activement ; et pour saisir au passage l'énergie de cette puissance formatrice, il faut reculer de quelques degrés et rentrer dans la sphère des actions conscientes, où dénuée d'efficacité plastique, cette force ne présente à l'observation interne aucun autre caractère que celui d'une cause purement motrice.

On ne manquera pas sans doute de nous rappeler que

l'âme végétative d'Aristote est principe du corps à titre de cause finale. Soit : nous ne l'avons pas oublié. Mais qu'en veut-on conclure? Soutiendra-t-on qu'en cette qualité l'âme nutritive est réellement forme informante? Que l'on y réfléchisse : le mot de forme informante implique l'idée d'action effective exercée par la force informante sur la matière informée ; en outre toute force effective est un moteur. Or nous n'ignorons pas qu'il est dans les habitudes métaphysiques d'Aristote d'attribuer à la cause finale la puissance de mouvoir. Mais ce pouvoir se borne à attirer inconsciemment le mobile, comme attire un objet d'amour et de désir (1). Cette vertu d'attrait n'est pas une action effective, et Aristote le sent, au moins vaguement, lorsqu'en cent endroits il place pour toute la nature le principe actif du mouvement dans le désir ressenti par l'être mû. Et le désir lui paraît tellement être le moteur universel et nécessaire, qu'il accorde cette faculté même aux natures qui n'en sont point douées. Aristote avoue ainsi (que cet aveu soit conséquent ou non avec sa doctrine) que la cause finale n'est pas efficiente. Mais, si l'âme végétative, en tant que cause finale, n'est pas efficiente, comment serait-elle informante? Aussi, ne l'est-elle pas dans les traités spéciaux. Elle n'y joue qu'un rôle, celui de but ou de fin. L'âme végétative n'est efficiente que tout autant qu'elle est, non plus cause finale ou essence, mais bien cause motrice. Or, à ce dernier titre, elle reçoit à la naissance un corps tout formé dans le sein maternel par l'âme végétative de la mère. La forme qu'elle a ainsi reçue, et non pas faite, elle la conserve seulement dans ses lignes

(1) C'est l'idée dominante de la théodicée d'Aristote. Voir surtout la Métaphysique, livre XII, ch. VII.

primitives, lignes qu'elle peut dilater en tous sens par l'accroissement, par la nourriture entendue comme quantité, mais qu'elle ne change pas plus dans leur essence qu'elle ne les a elle-même tracées ; tellement que, pour rappeler la comparaison d'Aristote, elle agit comme celui qui verse et mesure de l'eau avec un seul et même vase. L'âme conserve et répare même ce vase dans sa forme en y versant la nourriture, mais sans agir au delà ; elle ne l'a primitivement ni pétri ni moulé, et, à l'heure qu'il est, ce n'est pas elle qui le repétrit et le conserve directement, c'est le cœur, par la digestion et la chaleur vitale, qui naturellement en renouvelle la substance et en répare les brèches.

Résumons maintenant nos précédentes recherches et tâchons de répondre à ces deux questions : Aristote est-il animiste ?

Premièrement : oui, Aristote et animiste, en ce sens qu'une seule et même âme est, dans son système, le principe de la pensée, de la sensibilité, de la locomotion et de la vie corporelle.

Secondement : Aristote n'est pas animiste comme Stahl. Il l'est avec mesure, et voici dans quelles limites :

Quant à la nutrition, qui est l'une des deux fonctions essentielles de la vie, l'âme végétative d'Aristote est cause motrice directe (seule façon d'être réellement cause) : 1° de la réception des éléments par la bouche avec le toucher et le goût pour auxiliaires ; 2° de la respiration, rangée par Aristote au nombre des actes soumis à l'âme. Là se borne l'action propre et immédiate de l'âme végétative. Tous les autres mouvements de la vie sont *consécutifs* (1) à ceux-

(1) Nous soulignons ce mot qui marque la limite où s'arrête l'action directe de l'âme dans la doctrine d'Aristote.

là; mais l'âme ne les fait pas et n'a pas besoin de les faire. Les organes les exécutent d'eux-mêmes par leur nature et presque comme le feraient des animaux indépendants et séparés : tels sont les mouvements alternatifs du cœur et du poumon, l'élaboration du sang, la conservation des organes et des membres et leur accroissement. La seule participation de l'âme à ces mouvements plus profonds que la manducation et la respiration, c'est que l'âme est présente dans le cœur et participe à la chaleur vitale; or là elle paraît moins active que simplement conjointe et passive. Quant à la puissance formatrice de l'âme dans la nutrition, elle se réduit à son action motrice et ne semble travailler que dans un cadre reçu ou plutôt imposé dès la naissance.

En ce qui touche la reproduction, l'âme végétative n'y intervient que comme sensible ou motrice, et en conséquence de la nutrition, laquelle, à partir du cœur, échappe à son action.

Enfin la vie intra-utérine est l'œuvre de l'âme sans doute, mais de l'âme végétative de la mère, et toujours en conséquence de la nutrition et dans la mesure même de la participation de l'âme à cette dernière fonction.

Sans s'occuper de la valeur physiologique de cette doctrine, ni même de sa valeur en général, il importe de remarquer avec soin que l'élément expérimental y restreint très-visiblement l'élément métaphysique; et, en second lieu, il faut absolument noter que, tout compte fait, les actes rapportés par Aristote à l'âme, en tant que végétative, sont sans exception des actes susceptibles d'être constatés par le sens intime ou la conscience. Je sais en effet par la conscience que je porte les aliments à la bouche, que je les mâche et que je les avale; je sais de même que

je respire, du moins puis-je toujours ressaisir la conscience de ces actes lorsque l'habitude les a rendus inconscients. Pour mon cœur, je ne reconnais pas en moi la cause qui le fait battre ; bien plus, je ne sais pas qu'il bat, si ce n'est dans les états agités ou morbides. Or les mouvements du cœur sont précisément mis par Aristote en dehors de l'empire de l'âme. Nous ne croyons pas qu'Aristote se soit méthodiquement expliqué ces différences, mais il est palpable qu'elles l'ont frappé et qu'elles ont influé sur toute sa théorie.

Ainsi, au-dessous du domaine propre de l'âme vivante, Aristote admet selon nous, ou plutôt selon les textes, une région vitale où les organes fonctionnent naturellement et d'eux-mêmes selon un ordre établi : non pas que l'âme ne soit pour rien dans ces mouvements, elle en a fourni l'impulsion première ; mais cette impulsion, directe au début et dans la zone psychologique et consciente, n'est plus, à partir du cœur, qu'indirecte et n'impliquant désormais nul de ces actes effectifs qui sont propres à la cause véritable.

En somme, nous définirions volontiers la doctrine d'Aristote sur la vie : une combinaison spiritualiste de l'animisme et de l'organicisme dans laquelle celui-ci est la conséquence de celui-là et lui demeure subordonné.

Comme c'est l'exemple d'Aristote que l'on a coutume d'opposer tout d'abord aux vues, trop courtes, dit-on, et aux prétendues timidités de la psychologie actuelle, il était indispensable de rechercher quel est donc l'exemple qu'Aristote a donné. De plus, comme Aristote, répétons-le, a déclaré que ce qu'il dit de l'âme nutritive dans le Περὶ ψυχῆς n'est qu'une esquisse, et que sa théorie à ce sujet

doit être demandée aux traités spéciaux; et comme personne, à notre connaissance, n'a rétabli son animisme sur la totalité de ses bases, nous avons dû prendre nous-même cette peine et tâcher de restituer autant que possible ce point de départ historique de la question, en regrettant que de plus habiles, qui ont fait de l'animisme en quelque sorte leur département, aient laissé dans l'ombre la moitié pour le moins de la théorie d'Aristote.

Maintenant, tel étant, selon nous, l'animisme d'Aristote, est-ce cette doctrine ou toute doctrine équivalente que M. Albert Lemoine estime morte et souhaite ne voir jamais ressusciter? Au contraire, est-ce cette doctrine ou toute doctrine équivalente que M. Francisque Bouillier a tenté de réhabiliter aux yeux de la psychologie spiritualiste? Enfin que doit-on conserver de cet animisme, que faut-il en retrancher, que convient-il d'y ajouter? (1).

II.

Il y a tout un ordre de phénomènes physiologiques, c'est-à-dire appartenant à la vie interne du corps, dont l'âme a conscience ou qu'elle peut ramener sous l'œil de la conscience. Ces phénomènes sont de deux sortes : les uns sont simplement subis et sentis par l'âme; les autres sont

(1) Depuis que ces pages ont été écrites, M. V. Cousin a porté sur l'*âme végétative* d'Aristote un court mais profond jugement. Tout en adhérant à la juste distinction faite par notre illustre maître entre le Νοῦς et la Ψυχὴ, nous demeurons convaincu, et nous avons dit pourquoi, que le rôle direct de l'âme nutritive était, aux yeux d'Aristote, plus limité qu'on ne l'a généralement admis. (Voyez M. V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, p. 131. Paris, Didier, 1863.)

produits par l'âme ou du moins dirigés par elle, et l'âme a conscience soit de les produire, soit de les diriger seulement. Les premiers constituent une notable partie de ce qu'on nomme d'ordinaire les rapports de l'âme et du corps. En tant qu'elle les sent, l'âme est passivement associée à la vie corporelle; elle en est jusqu'à un certain point avertie; de sorte que, dans ces limites, il est juste et vrai de dire que l'âme possède un sens, une conscience de la vie. Les animistes réclament ces phénomènes purement sentis, ils les invoquent en faveur de leur thèse. Ils ont raison de les réclamer, car ces phénomènes pénètrent par la conscience jusque dans l'âme et forment ainsi une espèce d'animisme; mais cet animisme n'est encore que passif, et l'on a tort d'y voir une preuve de l'activité vitale de l'âme. La preuve de cette activité existe, selon nous, mais elle ne saurait être à aucun degré dans des phénomènes que l'âme subit sans les produire.

On voit de prime abord combien il est nécessaire d'opérer une distinction rigoureuse entre les deux espèces de phénomènes physiologiques ou vitaux dont l'âme est participante.

Chose singulière! c'est un adversaire déclaré de l'animisme qui nous apporte sur ce point les plus vives lumières. Nous avons sous les yeux, en écrivant ces lignes, un remarquable volume intitulé : *l'Ame et le Corps,* où M. Albert Lemoine a réuni plusieurs *Etudes de philosophie morale et naturelle*. Ce volume dénote, en même temps qu'un véritable talent de style, cette finesse, cette sagacité et cette patience d'observation que Jouffroy appelait autrefois dans ses leçons, comme dans ses conversations particulières, du nom très-significatif et très-peu prodigué par

ce maître de *sens psychologique*. Aux yeux de Jouffroy, quiconque possédait ce sens particulier avait été, était ou pouvait devenir inventeur en psychologie. La modestie de M. Albert Lemoine refuserait quant à présent pour lui-même le titre d'inventeur. Mais, qu'il le veuille ou non, il est dès aujourd'hui un chercheur libre et original, et nous ne sommes pas seul à le reconnaître. Son goût de la recherche personnelle et son habileté d'observateur se manifestent notamment dans l'étude qui a pour titre : *Apologie des sens par un spiritualiste* (1), et où l'auteur s'efforce de démontrer l'existence d'un *sens vital*. C'est aussi dans cette étude que sont mis sous un jour relativement assez nouveau les phénomènes vitaux dont l'âme a conscience et qu'elle subit sans les produire.

Parmi ces phénomènes, les plus sensibles assurément sont les douleurs parfois intolérables que causent les maladies du corps, douleurs dont la violence peut aller jusqu'à arracher des larmes et même des cris aux hommes les plus durs au mal et les plus courageux. Toutefois, de ces souffrances, même les moindres nous affectent et nous agitent : se détourner d'y penser est presque impossible. Nous avons beau porter notre attention ailleurs, la voix du sens intime ne consent pas à nous les taire : elle crie et nous ramène, bon gré mal gré, à ce corps dont la vie est gênée ou menacée et qu'il est urgent de secourir. A côté de ces douleurs organiques, il faut inscrire celles qui, pour être plus superficielles, n'en sont pas toujours moins cuisantes. Par exemple, nous avons saisi étourdiment un fer rouge à pleine main : les tissus, les muscles, sont brûlés

(1) L'*Ame et le Corps*, de la page 63 à la page 179.

la vie est atteinte, la souffrance est atroce. M. A. Lemoine a raison, selon nous, de rapporter la perception de tous ces phénomènes non plus à l'un de nos cinq sens, mais à un autre sens plus général et plus profond, qu'il nomme *sens vital*. A ce sens encore doit être attribué le bien-être que nous éprouvons lorsqu'une douleur aiguë, telle que le mal aux dents, cesse tout à coup, comme aussi ce plaisir vague, et bientôt négatif, que nous goûtons à vivre sans souffrance au sortir d'une grave maladie.

Ce n'est pas davantage l'un de nos cinq sens qui peut être pris pour le siége organique de la faim ou de la soif, ou du plaisir qu'on trouve à apaiser la première et à étancher la seconde. Ces phénomènes essentiellement vitaux sont pourtant de ceux dont la conscience s'impose ou plutôt s'inflige aux âmes les plus détachées de leur matérielle enveloppe. Il en faut dire autant de ces aiguillons de la chair auxquels la vertu résiste, mais que la sainteté elle-même est condamnée à ressentir. Enfin ces phénomènes inférieurs, dont la science serait prude de ne pas oser parler, quoique la conversation les écarte, les excrétions, ces conditions subalternes de la vie, odieuses aux sens, éveillent une sorte de sensibilité spéciale que la conscience est bien forcée de réfléchir, et qui se rattache elle aussi au sens vital.

D'autres phénomènes de la vie sont sentis plutôt à titre de simples impressions que sous la forme de sensations agréables ou pénibles. La liste complète en serait trop longue. Citons-en quelques-uns, sous-entendus par M. Albert Lemoine. Le fourmillement particulier produit par le retour de la circulation dans un pied que l'immobilité avait engourdi ; le poids plus lourd et plus appréciable de

de nos membres après une marche excessive ; le frémissement involontaire d'un bras ou d'une jambe appuyés à faux ; certains mouvements de liquides ou de fluides dans les organes digestifs ; dans l'oreille, des bruissements, des tintements, des bourdonnements non douloureux mais importuns ; le battement des tempes perçu au milieu du silence de la nuit ; les pulsations du cœur devenant sourdement sensibles, quelquefois en pleine santé : tels sont les plus saisissables et les plus descriptibles des mille phénomènes qui, en passant par le sens vital, vont du corps à l'âme, informent celle-ci de la vie de celui-là dans une certaine mesure, et provoquent un ordre de faits sensibles que l'analyse psychologique distingue et doit classer à part.

De l'existence une fois bien établie du sens vital M. Albert Lemoine tire cette conséquence que nous sentons primitivement notre corps, au moins vaguement, sans le secours des organes de relation, et que ce premier sentiment que nous avons de notre personne corporelle nous en fait discerner, vaguement aussi, les côtés, les parties, les membres divers. Il ajoute que la connaissance plus nette que nous en acquérons nous est donnée ensuite par l'habitude et les sens proprement dits, et qu'ainsi nous parvenons à localiser nos sensations d'une façon précise. Nous n'enregistrons cette conséquence des faits observés que pour y adhérer, car elle nous semble incontestable. Mais ce n'est pas là, dans l'*Essai* de M. Lemoine, ce qui, pour le moment, nous intéresse le plus. Ce qui nous importe surtout, c'est que le jeune psychologue s'est bien gardé de forcer le témoignage des phénomènes vitaux et du sens vital lui-même. Ces faits qu'atteste le sens vital,

il n'a pas pensé un seul instant à les imputer à l'âme comme cause. Dans cette sensibilité organique ou physiologique, si l'on veut, qui déborde sur l'âme et est affirmée par la conscience, il a vu constamment un état passif de l'âme, une âme qui pâtit, qui subit la vie de son corps, et non pas certes la preuve de l'action directe et plastique par laquelle cette âme forme continuellement son corps ; en quoi M. Lemoine a donné un bon exemple, et qui, selon nous, aurait mérité d'être suivi. Quelques animistes ont procédé autrement ; ils ont pris, qu'on nous passe ces termes, de l'animisme passif pour de l'animisme actif ; or, si le premier de ces deux animismes est lié au second, il ne saurait cependant ni peu ni beaucoup servir à le prouver.

L'animisme passif, si bien aperçu par M. Lemoine, qui, il est vrai, ne le baptise pas de ce nom, mais qui a le mérite de l'avoir mis ou remis en lumière, l'animisme passif entraîne du moins la psychologie à constater que l'action du corps sur l'âme provoque une réaction de l'âme sur le corps, de telle sorte qu'après avoir passivement participé à la vie corporelle, l'âme tout de suite y participe activement. Le même sens vital qui a averti l'âme des phénomènes vitaux qu'elle subit l'avertit également des phénomènes vitaux qu'elle produit. M. A. Lemoine a-t-il étudié cet autre côté de la question ; a-t-il suivi jusqu'au bout la route qu'il a, sinon ouverte, du moins rectifiée et élargie ?

Dans le fragment que nous examinons, M. A. Lemoine n'a eu qu'un but : démontrer que nous connaissons notre corps et une partie de notre vie corporelle par un sens vital, lequel est autre que nos cinq sens. Il serait donc injuste de reprocher à notre savant collègue de n'avoir pas

traité dans ces pages le problème théorique de l'animisme actif. Nous croyons cependant qu'une analyse scrupuleuse et approfondie de certains phénomènes incontestablement vitaux, dont l'âme se sent cause tantôt efficiente, tantôt purement directrice ou du moins coopératrice, aurait rendu plus évidente encore l'existence du sens vital. En effet, tout ce que nous révèle la conscience de la vie éclaire à son tour et révèle cette même conscience.

M. Albert Lemoine semble l'avoir compris. Il a remarqué lui-même que lorsqu'on cherche l'origine de la notion certaine de notre corps, « on aurait également tort de ne » considérer que les faits de la sensation et de négliger » les faits de la locomotion (1). » Il a dit encore judicieusement : « La sensation et le mouvement forment un cou- » rant de vie circulaire ; l'impression corporelle est com- » muniquée par les organes des sens à l'âme, qui renvoie » le mouvement aux organes corporels et au monde exté- » rieur. C'est ce courant qui constitue la vie animale dans » sa plénitude. Puisons donc à cette double source nos » faits et nos enseignements (2). »

Et M. Lemoine puise en effet à ces deux sources. Or, parmi les observations que lui suggère le spectacle des mouvements vitaux, nous remarquons celle-ci : « On peut » dire que l'enfant apprend à marcher et à regarder; il est » une chose qu'il n'apprend que du sentiment de la vie et » de ses besoins, c'est à boire le lait de sa nourrice et à » exécuter tous les mouvements nécessaires à cette » fin (3). » On relit ailleurs la même pensée : « Il y a ce-

(1) L'*Ame et le Corps*, p. 166.

(2) Ibid., p. 167.

(3) Ibid., p. 172.

» pendant certaines choses d'une nécessité absolue que » l'homme même ne doit ni ne peut apprendre : sentir » grossièrement ses organes, agiter confusément ses mem- » bres et pourvoir à la nourriture première en buvant » seulement le lait de sa nourrice (1). » M. Lemoine aurait pu insister sur ceux de ces faits qui ont un caractère actif, et sa thèse y aurait gagné. Qu'on y songe : avoir une première fois aspiré le lait maternel, n'est-ce pas avoir confusément senti qu'on a quelque chose, un organe, qui plus tard s'appellera la bouche ? Avoir avalé ce lait par le mouvement spécial de la déglutition, n'est-ce pas avoir confusément senti une première fois qu'on a un l'on ne sait quel organe qui plus tard s'appellera un gosier ? Plus tard, le sens vital en dira encore davantage et d'une façon plus claire : il sentira que quelque chose roule la nourriture dans la bouche ; que quelque chose l'humecte de salive ; que quelque chose la coupe et la broie ; que quelque chose la pousse plus avant dans le corps ; que quelque chose en est effleuré au passage, quelquefois brûlé quand le morceau est trop chaud, quelquefois déchiré quand il est dur et gros, quelquefois vivement refroidi quand il est glacé, quelquefois enfin suivi jusqu'à des profondeurs intimes où il achève tardivement son sillage douloureux. Tout cela est su, tout cela est senti, et de plus en plus nettement localisé par le sens vital.

L'acte de respirer, qui est vital sans doute lui aussi, donnerait lieu à des observations analogues. Cet acte comprend des mouvements graduellement mieux sentis et localisés. Inaperçu, ou peu s'en faut, dans la plupart des

(1) *L'Ame et le Corps*, p. 175-176.

cas, le moindre obstacle nécessitant le plus petit eff en désigne intérieurement les organes. Enrhumé, j localise l'oppression qui me gêne; je sais par où je tous et par où j'éternue. Si je ris en mangeant et si la nourri- ture vient obstruer la glotte malencontreusement ouvert je n'ignore ni l'endroit où est l'obstacle ni quels muscl doivent faire effort pour l'expulser, et cela sans que l physiologie ou l'un de mes cinq sens m'aient instrui C'est ainsi que, pour moi, se dessine là plus confusémen ici plus nettement, sur les indications du sens vital, l topographie du corps qui est le mien.

Mais, en même temps que je distingue quelques-uns de mes organes, en même temps que je constate leur situation respective, je m'habitue à connaître mieux ceux qui obéissent à mon âme et je note une différence entre ceux qui me sont soumis et ceux sur lesquels je n'exerce aucun pouvoir direct. Et par cette comparaison s'éclaire ce que j'ai nommé plus haut l'animisme actif.

Pour l'aliment, en premier lieu, c'est moi qui le mâche et qui le roule dans ma bouche afin de le bien imprégner de salive. Or il dépend de moi de mâcher plus ou moins, plus vite ou plus lentement. J'avale ensuite : cependant je suis le maître d'avaler ou de rejeter, de séparer dans ma bouche même, avec la langue, le fruit que je veux avaler du noyau que j'écarte. L'enfant qui boit précipite la déglutition du liquide jusqu'à perte d'haleine; l'homme qui se possède boit à petits coups. Il maîtrise donc ce phénomène de la déglutition et il en a conscience. Mais, sitôt que l'aliment solide ou liquide a franchi le pharynx, ni l'homme ni l'enfant n'ont plus rien à faire et leur conscience interrogée leur déclare qu'ils ne font plus rien.

l'action de l'âme, j'entends toujours l'action directe, cesse à cet endroit, mais jusqu'à cet endroit elle est incontestable.

En second lieu, quant à la respiration, j'en ai, dans mon enfance, accompli les actes moteurs tout à fait instinctivement et avec une conscience très-confuse. Aujourd'hui les choses vont autrement. Je me rends, quand je le veux, attentif aux mouvements alternatifs de mon souffle. Je les gouverne aussi en parlant, en chantant, en jouant du cor ou de la flûte, en plongeant, en nageant entre deux eaux ou afin d'écouter des bruits plus faibles que celui de mon haleine. Je suspends encore ma respiration si je traverse un marais pestilentiel. J'aspire largement au contraire l'air salubre et parfumé des campagnes. Sans doute, malgré ces évidentes influences, mon rôle est moindre à l'égard de la respiration qu'à l'égard de la nutrition. On peut se donner la mort en s'abstenant de manger; on ne peut retenir sa respiration jusqu'à en mourir, et les exemples qu'on en cite manquent de certitude. Il y a un moment où le poumon se révolte, et réclame l'air qui lui est dû avec une énergie impérieuse et invincible. L'impossibilité de résister à cette autorité de la nature est assez attestée par tous ces malheureux dont le désespoir appelle à son aide le charbon, la corde ou la submersion. En outre le phénomène de l'hématose est ignoré de l'âme et absolument au delà de son action immédiate. Mais, quoique limitée, cette action est réelle, constante, efficace, toujours plus ou moins consciente, ou, si l'on veut, toujours susceptible d'être ressaisie par la conscience.

Tous les faits précédemment notés, et d'autres encore, accomplis ou dirigés par l'âme, perçus par le sens vital,

réfléchis par la conscience ou par elle ressaisis, composent selon nous, une sorte d'animisme actif qui n'est ni une chimère ni une hypothèse, mais une vérité scientifique. Cet animisme, quelle objection M. Albert Lemoine verrait-il à le reconnaître ? On n'y peut opposer, ce nous semble, que deux fins de non-recevoir : 1° ce ne sont là que des actes de la faculté motrice ; 2° ces actes sont trop peu physiologiques pour mériter le nom d'animisme, réservé par l'usage à des phénomènes plus intimes, plus profondément vitaux.

A ceux qui élèveraient la première difficulté, nous répondrions brièvement qu'il y a toujours lieu de distinguer des phénomènes réellement distincts, et que les actes moteurs d'où dépendent directement l'entretien du corps et la conservation de la vie ont un caractère que ne présentent pas les actes de simple relation soit avec l'extérieur, soit avec notre propre personne. Qu'on les rapporte à la faculté motrice, on en a le droit ; mais qu'on nous accorde aussi que ce sont des modes particuliers de l'exercice de cette faculté.

La seconde objection possible, c'est que, réduit à des proportions si exiguës, l'animisme n'est plus rien et ne vaut pas qu'on y prenne garde. Mais nul esprit sérieux ne tiendra ce langage. Certes, à considérer seulement et isolément l'effort que coûtent et le temps que durent la mastication et la déglutition, ces deux opérations sont peu de chose, nous en convenons. Elles apparaissent, au contraire, comme des actes d'une extrême importance dès qu'on les envisage dans leur rapport avec la longue série des phénomènes nutritifs qui en sont les conséquences, et qui, sans ces deux actes, n'auraient pas lieu. L'âme n'a-

ite que le premier anneau de la chaîne; mais toute la haîne en est remuée jusqu'à son dernier anneau. De ette longue file de capucins de carte, l'âme ne pousse que premier; mais c'est assez : tous les autrés tombent. Et, omme toute comparaison pèche, ne comparons pas, ana-ysons. J'avale une bouchée de pain : cette simple bouchée ont M. J. Macé a si clairement raconté l'histoire, je pou-ais ne pas l'avaler; je pouvais ne pas presser le ressort du vivant mécanisme. Je l'ai pressé : me voilà cause consciente, et, notez-le bien, cause libre et responsable de tout ce qui s'ensuivra, par exemple, d'une maladie si le médecin a prescrit la diète absolue. Or la physiologie m'instruit de la succession de phénomènes innombrables qui en résulte. La bouchée de pain est dans l'œsophage. Aussitôt les anneaux de ce conduit se dilatent pour la laisser passer, puis se contractent pour la pousser en avant et se la transmettre par un mouvement vermiculaire jusqu'à ce qu'elle arrive dans l'estomac. Aussitôt qu'elle a touché les parois de cet organe, le suc gastrique l'imprègne; l'estomac la presse, la travaille, la pétrit par des mouvements alternatifs de contraction et de dilatation. Le chyme se fait; à mesure qu'il se présente venu à point, le pylore, porte inférieure de l'estomac, s'ouvre et lui donne accès dans le duodénum. Là nouvel arrosement, cette fois par le suc pancréatique et la bile, sécrétés le premier par le pancréas, l'autre par le foie. Et ainsi de suite, sans qu'il soit nécessaire que nous poursuivions au delà le travail de la digestion.

Supposez maintenant que vous n'ayez pas avalé la bouchée : aucun des phénomènes ne se serait acccompli. Vous qui avez opéré la déglutition, vous êtes donc le premier

moteur et votre âme est la première cause de toutes opérations. La cause seconde qui les produit consécuti ment, quelle est-elle? C'est, répondent certains physio gistes, d'abord la bouchée de pain elle-même ; c'est suite l'aptitude des organes à fonctionner dès que l'a ment est présent et les excite. Admettons cette dou assertion sur la foi de savants expérimentateurs. Ecout et croyons notre illustre collègue M. Claude Bernard qua il nous dit qu'ayant ouvert avec le scalpel l'estomac d'u chien vivant, et y ayant introduit un caillou, les parois l'organe ont sur-le-champ inondé cette pierre de suc ga trique, attestant ainsi une énergie autonome que le con tact d'un corps quelconque suffit à stimuler et à mettre e mouvement ; accordons même à M. Bouchut l'existence d toute une fédération de forces partielles inhérentes au organes (1) ; concédons à Tiedemann la réalité et l'efficacité propre de ce qu'il nomme *les forces organiques* : aurons-nous ainsi rapetissé à tel point le rôle de l'âme dans la vie du corps qu'elle doive rougir d'un concours si misérable et en décliner l'honneur dérisoire ? Nous ne le pensons pas. En effet, par l'alimentation, dont elle est directement reine et maîtresse, l'âme est reine et maîtresse de la vie et de la mort, de l'accroissement et du dépérissement, de la santé et de la maladie du corps. Il dépend d'elle de foudroyer ce corps au moyen d'une goutte de poison, il dépend d'elle d'infliger au foie une hypertrophie en mangeant à Calcutta aussi copieusement qu'à Londres : il dépend d'elle, peut-être, d'allonger son tube intestinal de quelques annes, comme la domestication l'a fait pour le chat ; in-

(1) *La Vie et ses Attributs*, par M. E. Bouchut, p. 330.

ersement, il dépend d'elle de modifier par la température, par le régime, par le choix des substances nourrissantes ou médicatrices, une constitution débile. Un tel pouvoir n'est pas tout à fait méprisable, et réduire l'animisme à ces proportions, ce n'est ni se moquer ni être dupe ; loin de là, c'est, croyons-nous, rester sur le terrain de la vérité démontrable.

Nous pourrions allonger encore cette liste des phénomènes consécutifs que l'âme provoque de la part des organes en n'agissant directemeent que dans le cercle de l'alimentation consciente. Il nous serait possible aussi d'établir, à l'aide d'expériences personnelles, que les actes respiratoires, dont la direction est consciente et nous appartient, sont pour nous des moyens toujours présents de modérer la circulation, de diminuer l'excitation du cœur et même de restreindre le volume de cet organe. Les observations de la science, notamment celles du docteur Piorry (1) communiquées à l'Institut, confirmeraient ici notre modeste et psychologique témoignage. Nous donnerions de la sorte des raisons nouvelles et expérimentales de maintenir ce côté de l'animisme qu'Aristote a appuyé sur un commencement d'analyse physiologique. Mais cet animisme tempéré, que M. Lemoine accueillera peut-être, rencontre dans M. F. Bouillier un adversaire résolu et d'autant plus redoutable qu'il a engagé le combat au nom du spiritualisme lui-même. C'est donc à M. Bouillier qu'il nous faut répondre maintenant.

(1) De l'influence des respirations profondes et accélérées sur les maladies du cœur, du foie, des poumons, etc., etc., par M. le docteur Piorry, dans les *Comptes-rendus des séances de l'Académie des sciences*, tome XLVII, p. 689.

III.

Comme l'iatrochimisme et l'iatrophysicisme, l'organicisme pur et absolu est insoutenable. A cet égard, nous sommes d'accord avec M. F. Bouillier. Nous remercions l'habile et très-savant professeur de philosophie de l'heureuse vigueur, de la dialectique pressante et serrée dont il s'est servi contre ceux qui prétendent expliquer le merveilleux concert des fonctions de la vie par une multitude d'instruments jouant chacun leur partie sans être conduits par aucun chef d'orchestre. La valeur principale, le rare mérite de l'ouvrage de M. F. Bouillier résident essentiellement dans cette argumentation infatigable qui met à nu les impossibilités, relève les contradictions, dévoile les inconséquences. Il faut voir comment certains physiologistes y sont argués et convaincus les uns d'impuissance, les autres de spiritualisme inconscient. Ou nous sommes bien trompé, ou voilà désormais les purs organicistes hors de combat.

Non cependant que M. Bouillier n'accorde rien aux organes et soit partisan de la matière inerte. Loin de là : « L'animisme, dit-il, ne repose pas, comme on l'a prétendu, » sur l'hypothèse de l'inertie absolue de la matière. Tout » en donnant à l'âme la puissance vitale, rien ne nous » empêche d'accorder des propriétés spéciales aux diver- » ses parties de la matière organisée (1). Ce que nous re- » prochons à l'organicisme, ce n'est donc pas de douer de » propriétés particulières la matière organisée, mais de » ne pas leur donner un chef unique, sans lequel on ne

(1) *Du principe vital et de l'âme pensante*, par M. F. Bouillier, p. 47.

peut expliquer l'accord et la finalité des opérations de la vie (1). » On le voit : M. Bouillier a lui aussi sa pointe d'organicisme, et nous lui en savons gré, car nous avons la nôtre et voulons la garder. L'observation, Aristote et M. Bouchut sont ici nos complices (2) : nous avons dit en quoi.

Mais, sur la question de degré, nous sommes contraint de nous séparer de notre honorable confrère. Afin qu'il comprenne bien nos scrupules, afin de lui répondre avec toute la clarté possible, nous diviserons la question générale en deux questions distinctes, qu'il a constamment réunies, sinon mêlées : nous lui demanderons d'abord comment il prouve que l'âme est le principe moteur de la vie du corps; ensuite comment il démontre qu'elle en est le principe formateur ou plastique. On comprend en effet que mouvoir est moins que former et que, si le plus entraîne le moins, la réciproque n'est pas nécessairement vraie.

En ce qui touche les fonctions de la nutrition et de la respiration, M. F. Bouillier étend beaucoup plus loin que nous ne le faisons le pouvoir moteur de l'âme (3). On l'a vu, nous bornons ce pouvoir aux actes conscients et plus ou moins susceptibles d'être produits ou seulement dirigés par l'âme; et sans invoquer l'assistance d'un principe vital, il nous semble que tous les autres actes de la vie résultent de ceux-là *consécutivement*, en vertu de la nature

(1) *Du principe vital et de l'âme pensante*, p. 48.

(2) Sur ce point, nous avons d'autres complices, notamment M. le docteur Parchappe qui a dit avec raison : « L'organisme dans sa plus haute expression.... n'exclut pas le spiritualisme. » *Discours sur le Vitalisme et l'Organisme*, dans l'*Union médicale* du 5 avril 1855.

(3) Ouvrage, cité p. 332.

et de la connexité constitutive de nos organes. Com
nous, M. F. Bouillier écarte le principe vital; mais ce q
nous laissons aux organes, M. Bouillier le revendique po
l'âme elle-même, laquelle, d'après lui, opère fort au d
de ces frontières où expirent la voix de la conscience et
puissance de la volonté.

A l'appui de sa thèse, le savant animiste apporte tro
preuves dont le développement forme l'élément théoriq
de son traité *Sur le principe vital et l'âme pensante*. No
allons examiner ces preuves avec toute l'attention et tou
l'impartialité possibles, sans autre souci que celui de l
vérité.

La première preuve consiste à conclure de l'unité har
monieuse de la vie à l'unité de la cause dont la vie doi
être l'effet. Cet argument, nous le reconnaissons, démon-
tre que le principe dirigeant, et même que le premier mo-
teur de la vie du corps ne peut être qu'unique; mais
prouve-t-il que tous les mouvements de la vie, quels qu'ils
soient, résultent de l'action directe, immédiate, partout
présente de l'âme, de telle sorte qu'admettre d'autres forces
motrices dans notre corps et les subordonner à l'impul-
sion de l'âme, ce soit briser l'unité de la vie? De plus, cet
argument est-il si décisif en faveur de l'action unique de
l'âme que l'animisme de M. F. Bouillier y trouve une base
suffisante, même au cas où viendrait à manquer toute at-
testation claire ou obscure de la conscience psychologique?
Nous ne saurions l'accorder. Cet argument est du nombre
de ceux qu'il est plus dangereux qu'utile d'employer d'une
façon exclusive, parce que l'esprit risque d'en tirer d'ex-
cessives conséquences. Que dirait M Bouillier d'un pen-
seur qui, usant à son aise du principe de l'unité de la cause

révélée par l'harmonie des effets, déclarerait non-seulement qu'il n'y a qu'un seul Dieu de l'univers, ce qui est vrai, mais encore qu'il n'existe absolument au monde qu'une seule force, une seule cause? Contre l'abus de ce principe, M. Bouillier invoquerait justement l'expérience, et montrerait qu'il y a dans l'univers des causes finies, des forces secondes et que l'harmonie de la création n'a point en souffrir, parce que l'action de ces forces est subordonnée à la puissance divine. De même, dans la question qui nous occupe, le principe de l'unité doit être sagement limité par les enseignements de l'expérience. Aristote l'a bien compris. Nul plus que lui ne s'est servi de cet argument de l'unité de la vie ; mais, dans la belle page que nous avons transcrite plus haut, il a eu soin de noter qu'il n'est pas nécessaire que l'âme, principe de la vie, soit partout et fasse tout. M. Bouillier est du même avis lorsqu'il se défend de nier l'existence de certaines forces dans la matière organisée. Ainsi l'argument métaphysique, pris isolément, est insuffisant et dangereux. On croit le compléter en y ajoutant cette vague formule : qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Mais, cet axiome posé, la difficulté demeure tout entière, puisqu'il reste à déterminer où commence et où finit cette nécessité. Là est le nœud, et l'expérience psychologique pourra seule le dénouer, si toutefois le regard de la conscience pénètre assez avant dans la profondeur des phénomènes vitaux.

Aussi, malgré sa grande confiance dans la preuve métaphysique, M. Bouillier a-t-il éprouvé, en vrai philosophe qu'il est, le besoin de demander à la conscience la preuve expérimentale de son animisme. Et afin qu'on ne se flatte pas de le surprendre en flagrant délit de contra-

diction, il distingue deux époques dans l'existenc l'âme considérée comme principe vital : « Sans do dit-il, l'âme n'aura aucune conscience de la vie tant le jour spirituel ne sera pas levé, tant qu'elle n'aura pris conscience d'elle-même. Mais, du moment qu'el commencé à se connaître elle-même, elle ne peut pas, sein de l'activité qui est son essence, ne pas saisir son é gie vitale. Ainsi, selon nous, il n'y a pas d'autre prin de vie que l'âme elle-même, qui opère instinctivem mais qui n'opère pas toujours sans conscience les foncti vitales (1). »

Ce retentissement dans la conscience des phénomè vitaux accomplis par l'âme est double, d'après M. Bo lier ; il se manifeste : 1° indirectement par les percepti insensibles ; 2° par une attestation directe du sens i time.

Les perceptions insensibles, ce sont ces phénomènes d l'âme qui, bien que très-réels, ne laissent pas de trace a sein de la conscience. Ce sont ces pensées auxquelles o pense faiblement, des pensées auxquelles on ne prend pa garde, des pensées dont on ne se souvient pas. Or, ajout notre auteur, la réalité de ces pensées inaperçues ou percep tions insensibles se démontre, soit par la mémoire et le rappel fortuit ou volontaire des idées, soit par les effets notables qui résultent de la combinaison, de l'accumulation d'idées et d'impressions, dont chacune prise à part n'aurait laissé aucune trace sensible dans la conscience.

Ce n'est pas tout : en s'y prenant, dit-on, habilement, il y a un moyen de retrouver et de replacer sous l'*œil de*

(1) *Du principe vital et de l'âme pensante*, page 343.

la réflexion ces pensées qui paraissaient perdues ou que l'on ne savait pas avoir eues. « On peut oublier bien des choses, dit Leibniz, mais on pourrait se souvenir de bien loin si on était ramené comme il faut. » — Que de choses, dit M. Bouillier, que de choses, quand on le veut bien, on retrouve ainsi au dedans de soi qui, sans un retour attentif de l'esprit, eussent été pour nous comme si elles n'avaient jamais existé (1)! »

Il nous est d'autant plus aisé d'admettre ce qu'on appelle ici les perceptions insensibles que, pour notre part, nous sommes persuadé qu'il n'y a pas de notre vie à notre mort un seul instant d'inconscience absolue. Nous estimons, en outre, avec Leibniz et M. Bouillier, qu'il n'est pas une seule classe de ces phénomènes obscurément sentis qu'une patiente et habile méthode ne soit capable de faire passer de l'ombre où ils se cachent dans la zone éclairée de la conscience. Mais pourquoi donc faut-il que les faits physiologiques rapportés à l'âme par M. F. Bouillier résistent à tout effort sincèrement tenté, à toute expérience loyalement instituée et souvent renouvelée afin de les ressaisir? Chose étrange! le psychologue, s'enfonçant avec précaution dans les ténèbres d'un passé plus ou moins récent, réussit à y prendre à tâtons et à en rapporter des impressions presque insignifiantes, des pensées à peine ébauchées, des actions rapides et sans conséquence appréciable; et voilà des phénomènes tels que la digestion, la chylification, la sécrétion de la bile qui sont actuels, journaliers, qui intéressent au plus haut degré notre existence, bien plus, qui sont, au dire de l'animisme, l'œuvre même de notre

(1) Page 349.

âme, et, quoi que je fasse, comme que je m'y applique, ne puis par aucun côté m'en emparer pour les replacer so cette lumière de la conscience qui dissiperait tous l nuages et terminerait le débat. Quel service éclatant no eût rendu M. Bouillier, à nous et à la science, si, no conduisant lui-même, ou si, selon l'expression de Leibni nous ramenant comme il faut, il nous eût fait arracher notre conscience trop discrète ou à notre mémoire tro paresseuse la confidence d'un seul de ces phénomènes q nous fuient si obstinément, et, par exemple, le sentime de la sécrétion pancréatique provoqué par notre derni repas? Mais le plus petit fait de ce genre aurait autant de prix en philosophie que le *Cogito, ergo sum* de Descartes. D'où vient qu'on ne peut le fournir? D'où vient qu'on nous en offre mille autres qui ne peuvent y suppléer? C'est celui-là qu'il nous faut, ou un semblable, et tant qu'on ne l'aura pas rencontré, les perceptions insensibles et la conscience qu'on en peut recouvrer prouveront justement le contraire de ce qu'on a avancé.

Mais sortons avec M. Bouillier lui-même de ce crépuscule où les perceptions sont presque imperceptibles, les sensations presque insensibles, la conscience presque inconsciente, et plaçons-nous, comme notre guide, au grand jour du sens intime. Là nous attend, dit-on, cette preuve directe qu'après tous les précédents chapitres il nous serait pénible de ne pas rencontrer enfin.

Non, il n'est pas exact de prétendre que notre propre vie soit aussi étrangère à la conscience que la vie d'un chien ou celle d'un poisson. M. Bouillier a mille fois raison de repousser cette thèse excessive que M. Lemoine, que M. Peisse et beaucoup d'autres encore n'approuvent

pas plus que lui. Même après les nombreux travaux que ce sujet important avait suscités (1), M. Bouillier avait le droit de combattre à nouveau cette séparation absolue de la conscience et de la vie. Il nous semble désormais acquis à la science et notre savant collègue a, pour une belle part, contribué à démontrer que les phénomènes de la vie ne s'accomplissent pas entièrement à l'insu de notre âme.

Mais n'être pas étranger à la vie de son corps, c'est-à-dire sentir jusqu'à un certain point les phénomènes de cette vie et sentir qu'on est soi-même la cause active de ces phénomènes, ce sont là deux choses différentes, de telle sorte que l'on peut fort bien avoir prouvé la première et n'avoir nullement prouvé la seconde. Or, selon nous du moins, il est arrivé à M. Bouillier d'invoquer à l'appui du second point toute une série de phénomènes qui ne valent qu'en faveur du premier. Il dresse curieusement la liste, d'ailleurs très-intéressante, des faits que nous avons compris, pour plus de clarté, sous le nom d'animisme passif, parce que l'âme ne s'y sent que passive, et de cette liste il conclut que l'âme se sent cause active de la vie du corps. Il est incontestable que nous avons le sentiment du bien-être, de l'état agréable produit par la santé ; il est vrai que nous sentons la présence de quelques-uns de nos organes ; il est très-vrai que nous sentons ce que Bichat nomme l'inflammation et Müller l'intensité de l'irritation. Oui, l'hypocondriaque a mille sensations diverses et les perçoit de

(1) Je n'ai pu citer tous ces travaux, auxquels du reste M. Bouillier a soin de renvoyer son lecteur; mais je veux donner ici une mention spéciale à M. le docteur Seles-Girons qui ne cesse de vivifier le débat par ses articles spirituels autant que sincères insérés dans la *Revue médicale* dont il est le rédacteur en chef.

façon à les décrire; oui, comme l'a constaté M. de Biran, les hommes d'une certaine organisation sont sans cesse ramenés à eux-mêmes par des *sensations affectives;* oui, selon la remarque de M. Lélut (1), le moi est averti dans certaines occasions de l'activité de tel ou tel organe de la nutrition; oui, enfin, certaines sensations sont non-seulement senties, mais senties en un lieu déterminé de notre corps. Mais si, dans tous ces faits scrupuleusement observés et pesés, je vois l'âme jouir, souffrir, être affectée, être avertie, sentir, bref, recevoir et pâtir, je ne la vois ni donner ni agir à titre de cause. Pour employer une expres-

(1) M. Lélut, *Physiologie de la pensée*, t. Ier, p. 67. Au chapitre troisième de ce volume, M. Lélut pose et discute la question du principe vital avec une grande science et une incontestable autorité. L'éminent physiologiste, qui est en même temps philosophe et philosophe spiritualiste, se garde bien de méconnaître les difficultés du problème. Il en signale maintes fois les contradictions, les ombres, les obscurités (pages 64, 72, 90). Il déclare même que, sur le point en litige, il n'a pas émis de doctrine et ne s'est pas senti le droit d'en émettre (p. 74). Cependant, sa discussion, profonde, claire et piquante à la fois, nous paraît contenir trois affirmations dont il nous importe de prendre acte: 1° Il y a une conscience confuse (page 91), un sentiment en quelque sorte physiologique de l'existence (p. 63). 2° Il n'y a de sensibilité, ou plus exactement de sensation que celle qui se sent ou est sentie: les actes de la vie organique que l'âme ne perçoit pas et dont elle n'a pas conscience, l'âme n'en a ni l'intelligence, ni la direction (p. 78-79). 3o Les faits rapportés par M. Lélut à la conscience confuse de la vie paraissent être plutôt des sensations que des actes, et nulle part, à notre connaissance, M. Lélut n'a dit ou fait entendre que l'âme possède la puissance plastique ou *nisus formativus* dont parle et qu'admet M. Bouillier. M. Lélut a su « ignorer et le dire et s'arrêter là où le terrain lui a manqué (p. 74); » c'est-à-dire à l'endroit même où la conscience disparaît. Si j'interprète mal sa pensée, je prie M. Lélut de vouloir bien me redresser.

sion qu'accueillera le savant historien de Descartes et de Malebranche, je reconnais dans tous ces phénomènes une vie sentie, subie par le moi; j'y cherche en vain une vie faite, *agie* par l'âme.

Vous demandez, répondra M. Bouillier, des phénomènes vitaux où l'âme se montre active? Il y en a, et en voici. Par exemple, « qui ne sait à quel degré on peut aviver ou » affaiblir le sentiment de la vie en un point quelconque » de l'organisme, selon que l'on refuse ou que l'on accorde » son attention aux impressions dont il est le siége? » Veut-on simplement inférer de là que nous sentons d'autant plus vivement, d'autant plus complétement les impressions physiques qu'au lieu de chercher à nous en distraire, nous nous y rendons plus attentifs? D'accord : l'observation est exacte. Va-t-on plus loin et prend-on à son compte cette assertion de Cabanis que l'attention modifie *directement* l'état des organes? A cela nous ne pouvons souscrire pour les raisons suivantes :

Dans l'attention, l'âme est active; mais sur quoi porte cette activité? rien que sur l'intelligence elle-même que la volonté dirige de tel côté ou de tel autre. Vous avez mal aux dents et vous y faites grande attention. Qu'arrive-t-il? c'est que vous recueillez et éprouvez votre souffrance tout entière sans en rien perdre. L'avez-vous augmentée, par cela seul que vous l'avez en quelque façon regardée et écoutée, et si votre attention n'a été que de l'attention? Je ne le crois pas. Mais voilà qu'à cette attention pure et tout intellectuelle est venue se mêler la crainte, imaginaire si l'on veut, que ce mal aux dents soit un commencement de carie des os de la mâchoire. Tout aussitôt votre souffrance est doublée. Est-ce l'attention qui a exaspéré votre mal?

non : c'est l'imagination d'abord, la frayeur ensuite, cette frayeur qui a secoué vos nerfs et les a rendus plus irritables et plus sensibles. Entre l'attention qui était active, mais qui par elle-même n'ajoutait rien au mal, et votre système nerveux, se sont placées l'imagination qui est plus souvent passive, et la crainte, qui l'est toujours. Le redoublement de la souffrance n'est donc pas l'œuvre directe de l'attention et par conséquent de l'activité du moi : il est l'effet fatal d'un état passif de votre âme. Renversez maintenant l'expérience : supposez que le mal aux dents vous surprenne au milieu d'un travail dont vous êtes fortement épris et de l'achèvement duquel dépend votre fortune. Courageusement vous refusez votre attention à la douleur, et si vous ne la chassez pas tout à fait, du moins vous ne l'éprouvez plus qu'à peine. Que s'est-il donc passé? Votre attention a-t-elle modifié l'organe, votre attention a-t-elle directement calmé vos nerfs, comme Cabanis semble le dire? Point du tout. Loin d'agir directement contre le mal, son ennemi, l'attention a pris la fuite et s'est réfugiée, concentrée, enfermée tout entière dans le sujet de vos recherches. Elle n'a pas agi sur le corps, elle a porté au contraire toute sa force ailleurs, et la douleur négligée, inécoutée, n'a presque plus été entendue. Ainsi, par quelque côté que vous envisagiez l'attention, elle n'a sur les phénomènes vitaux aucune prise directe, et Cabanis s'est trompé.

Gœthe se trompe aussi (et avec lui ceux qui le croient sur parole) quand il raconte dans une de ses conversations, citée par Feuchtersleben (1) d'abord et par M. Bouillier

(1) *Hygiène de l'âme*, traduit par le docteur Schlesinger-Rahler, p. 78. Ce récit de Gœthe se trouve dans ses *Conversations recueillies*

ensuite, qu'au milieu d'une épidémie de fièvre putride, il échappa à la contagion *par la seule action d'une volonté ferme*. Qu'est-ce à dire? Croit-on que, dans ce danger terrible, il ait suffi à Gœthe, pour se sauver, de prendre une stoïque attitude et de crier au mal, d'une voix impérieuse : Va-t'en! je te défends de m'atteindre! Croit-on que sa volonté ait eu, rien qu'en se répandant, pour ainsi parler, dans tout son corps, la vertu souveraine de repousser l'influence malfaisante? En pareils cas, l'immunité bien constatée des âmes vaillantes dépend d'autre chose que d'une lutte directe et intestine. Ce qui sauve les médecins, les sœurs de charité, les citoyens dévoués et intrépides, les prêtres pleins d'une ardente charité, ce qui les protége, du moins jusqu'au jour où leurs forces sont épuisées, ce qui les soustrait au choléra, au typhus, c'est, non point qu'ils pensent à eux-mêmes, mais au contraire qu'ils n'y songent pas un instant; c'est non point qu'ils roidissent leurs nerfs contre le mal qui les menace, mais qu'oublieux de leur propre vie, ils portent leur activité tout entière du côté d'autrui. C'est de leur part, non certes un combat intérieur, mais une fuite sublime qui, les dérobant à eux-mêmes, les jette au milieu d'une guerre extérieure contre l'ennemi commun, de sorte que leur activité les préserve, mais en émigrant au dehors, en quittant ce terrain personnel où l'on prétend qu'elle se cantonne et triomphe.

Il en est de la volonté de vivre comme de la volonté d'échapper à la maladie. Pas plus que celle-ci, celle-là n'agit directement, immédiatement, sur nos organes vi-

par Eckermann. Traduction de M. Emile Délerot, précédées d'une introduction par M Sainte-Beuve. Paris, 1863. T. II, p. 119-120.

taux. Comprenons bien cette parole de Bossuet, qu'une âme forte est maîtresse du corps qu'elle anime. Un général criblé de blessures reste sur le champ de bataille; porté sur les bras de ses soldats, il continue à élever la voix et à exciter les courages jusqu'à ce qu'un suprême assaut de la mort l'ait terrassé. Par ce miracle d'héroïsme, par cette dépense généreuse, rapide, excessive de son énergie expirante, qu'a-t-il fait? A-t-il retardé sa fin, l'a-t-il précipitée? Qui le sait et qui peut le dire? Une seule chose paraît certaine, c'est qu'il a appelé de tous côtés, rassemblé en un seul faisceau et tendu jusqu'à les briser les forces éparses que son sang, en s'échappant de ces plaies, n'avait pas encore emportées et qu'une âme moins vigoureuse n'aurait pas su ressaisir. Mais ces forces, sa volonté les a-t-elle à ce moment créées?

Et ce brave commerçant qui, sa fortune faite, quitte les affaires, achète un petit bien, s'y engourdit dans un repos longtemps désiré, et bientôt languit et s'éteint : cet homme meurt-il faute d'avoir assez commandé à son cœur de battre, à son sang de circuler et à son estomac de cuire plus à point les copieux repas qu'il lui impose? Que sa volonté parle à ses organes aussi haut qu'elle pourra, s'il reste dans son fauteuil au lieu de bêcher son jardin et d'arroser ses légumes, c'est un homme perdu. M. Bouillier pense là-dessus comme nous. A part les quelques phrases où il semble croire à l'efficacité vitale des déterminations volontaires, il vise seulemenl à prouver, du moins jusqu'à la page 377, que le pouvoir de l'âme sur les phénomènes de la vie est seulement indirect. Mais, si c'est beaucoup au point de vue de la science et de la vérité, si l'existence réelle de ce pouvoir indirect ruine les prétentions d'un

spiritualisme outré, ce n'est pas assez pour fonder et justifier l'animisme tel que M. Bouillier l'a compris.

Notre savant confrère le sait bien. Aussi, avant de terminer ce chapitre vingt-troisième, qui est comme le cœur de l'ouvrage, il essaye de franchir le dernier pas et de fournir la raison décisive de sa théorie : « Nous disons maintenant, écrit-il, que l'âme a conscience de la cause de la vie, » parce que cette cause fait partie d'elle-même, ou, pour » mieux dire, parce que cette cause est elle-même (1). » En lisant ces lignes, on se surprend naturellement à espérer un prochain surcroît de lumière, un de ces faits devant lesquels la critique désarme, parce que la conviction en résulte presque infailliblement. Mais cette espérance, M. F. Bouillier la dissipe aussitôt. Il ne veut pas qu'on le soupçonne un seul instant « d'avoir la présomption de » tenir en main quelque révélation inattendue, d'avoir le » secret de quelque grande découverte psychologique ou » physiologique. Il s'agit seulement d'appeler l'attention sur ce que tout le monde sait aussi bien que lui et de » démêler ce qu'on a eu le tort de laisser confondu dans le » sentiment général de notre activité, à savoir le fait même » de l'énergie vitale (2). » Et à quel signe prétend-il reconnaître au dedans de nous la présence et l'efficace de la cause de la vie? A nul autre qu'à cette action continue, à cet » effort sans relâche de l'âme contre les organes que déjà » il a signalé comme inhérent à son essence même (3). » Mais encore, comment M. Bouillier prouve-t-il qu'il y a identité entre l'énergie vitale, l'effort vital d'une part, et

(1) Page 377.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

l'âme de l'autre? en rappelant ce qu'est la vie, de l'avis de tous, et ce que l'âme a conscience de faire dans l'intérêt de la vie. « La vie est une cause dit M. Bouillier, un énormon, » un *nisus formativus*, une force agissant sur toutes les » molécules du corps pour les disposer d'après un certain » plan, pour les soustraire à l'action générale des lois de la » nature morte (1). » — « Voilà ce que nous dit la physio- » logie; et voici que, d'un autre côté, la conscience nous » découvre au dedans de nous, dans l'âme elle-même, un » effort permanent, une continuelle action sur tous les » organes. Comment ne pas identifier cette énergie motrice » de l'âme, dont nous avons conscience, avec cette autre » énergie motrice dans laquelle, selon la physiologie, con- » siste la vie (1)? »

Comment, répondrons-nous, ou plutôt, pourquoi ne pas les identifier? Par la simple raison que cette identite n'est pas évidente et que M. Bouillier ne l'a pas démontrée. Entre vous et nous, devons-nous lui dire, entre vous et nous, vous avez choisi pour tiers arbitre la conscience, dont l'autorité est ici invoquée à chaque ligne. Cet arbitre, nous l'avons accepté, interrogé, écouté avec la plus religieuse attention. Qu'a-t-il attesté? une action vitale de l'âme certainement, mais une action qui s'arrête fort en deçà de l'extrême limite où vous la conduisez, et jusqu'où il faudrait qu'elle se prolongeât pour égaler l'énergie vitale, pour être adéquate et identique à cette énergie. Vous vous en référez à toutes les précédentes informations de la conscience, et votre dernier argument n'est que la brève reproduction des autres. Soit : tenons-nous-en là. Eh bien,

(1) Page 378.
(2) Ibid.

qu'avez-vous antérieuremet établi? En écartant, ce qui n'est que juste, les faits que nous avons été obligé de révoquer en doute ou de nier, que reste-t-il de votre savante interrogation du sens intime? Trois choses qui, selon nous, peuvent être considérées comme acquises à la science, mais rien que ces trois choses-ci :

1° Il y a un ensemble de phénomènes vitaux qui, produits dans le corps, retentissent dans la conscience sous forme d'impressions, de sensations agréables ou désagréables, délicieuses ou douloureuses. A l'égard de ces phénomènes, l'âme est passive, elle les subit et ne les fait pas.

2° Il y a un ensemble de phénomènes vitaux qui sont produits dans le corps à la suite de certaines émotions plus ou moins vives, produites elles-mêmes par des pensées, des volontés, des états ou des habitudes actives de l'âme. L'âme a conscience ou peut avoir conscience d'être la cause de ces phénomènes; mais elle constate qu'elle n'en est cause que médiatement, indirectement et seulement après avoir agi sur sa propre sensibilité. Elle sait qu'elle n'est jamais cause de ces phénomènes comme elle est cause directe, par exemple, du mouvement ordinaire de la main ou de la jambe.

3° Il y a un ensemble de phénomènes vitaux que l'âme a conscience de produire directement, immédiatement, comme elle produit le mouvement de la main ou de la jambe : tels sont la mastication, la déglutition, l'acte de modérer, précipiter, retenir sa respiration. Ces phénomènes attestent un animisme actif et conscient, le seul actif d'une façon directe. Ces phénomènes produisent *consécutivement* tous les mouvements ultérieurs de la nutrition et de la circulation. Mais, à l'égard de ces derniers phénomènes,

l'âme redevient cause indirecte. De plus, sa conscience non-seulement ne dit pas, mais nie qu'elle se sente cause directe de la digestion, de la sécrétion gastrique, puis de la sécrétion de la bile et du suc pancréatique et de tous les phénomènes suivants. La conscience nie de même que l'âme se sente cause directe des phénomènes de la circulation. Quand l'âme arrive jusqu'à comprimer les battements de son cœur et même à réduire le volume pathologiquement accru de cet organe, c'est au moyen de la respiration et en donnant au poumon, par des aspirations profondes, toute l'extension possible. Pressé par le poumon, le cœur est contenu et même maintenu dans de plus étroites limites. Mais cette action possible de l'âme sur le cœur est encore *indirecte*. Nous n'y sommes conscients que de la respiration, le reste nous est enseigné par la physiologie.

D'où il résulte que, si Jouffroy a eu tort de faire l'âme trop étrangère à la vie, M. Bouillier a encouru le reproche contraire en exagérant dans un sens opposé le témoignage du sens vital.

Cette exagération nous semble plus grande et plus flagrante encore au sujet de la puissance formatrice, ou énergie plastique de l'âme. M. Bouillier croit saisir dans la conscience l'attestation directe non-seulement d'un effort moteur presque universel sur ou contre tous les organes de la vie, mais encore d'un *nisus formativus*.

On sait ce que M. Bouillier désigne par ces deux mots. Après la conception, le fœtus est graduellement formé. A partir de la naissance, le corps humain grandit, mais jusqu'à un certain âge seulement, et sans que la forme qu'il a reçue soit altérée dans ses linéaments essentiels. Plus tard, comme avant le terme de sa croissance, les organes

du corps humain, en même temps qu'ils sont mus, sont continuellement renouvelés dans leurs parties. L'œil est sans cesse défait, et il y a une partie du sang qui sans cesse va le refaire. De même pour tous nos membres, de même pour tous nos organes intérieurs, le cœur, le foie, le poumon. Il faut une cause à cette création, à cette destruction, à cette reconstruction incessante de la forme. Cette cause ne saurait être différente du principe moteur de la vie, parce que les deux actions, l'action formatrice et l'action motrice, se confondent dans une admirable unité. Aussi ceux qui attribuent à l'âme l'une de ces deux actions ont coutume de lui attribuer également l'autre.

Nous inclinons à croire, nous aussi, à l'existence de ce principe auteur, réparateur et conservateur de la forme dans l'individu comme dans l'espèce; nous ne croyons pas impossible que ce principe ne fasse qu'une seule et même chose avec le principe moteur des organes. Mais sur la foi de quel témoin? Est-ce la conscience qui nous l'a appris? Sentons-nous ce sculpteur invisible modeler soit en dedans, soit de dedans en dehors, les parties de cette statue, qui est notre corps? On ne saurait exiger de moi que j'avoue sentir ce dont je n'ai pas la plus petite conscience. M. Claude Bernard m'a appris que mon foie fabrique et raffine du sucre; je m'épie, dans le silence et dans le recueillement; j'ai beau faire, je ne saisis rien qui me décèle cette merveilleuse fabrication. M. Flourens m'a enseigné que mon périoste forme et reforme sans cesse l'os de ma jambe en procédant de la circonférence au centre. Le tenait-il de sa conscience? non. Et ma conscience, qui s'en rapporte à ces deux illustres physiologistes, est dans une radicale impuissance de vérifier par elle-même le fait. Si ma con-

science ne perçoit rien de ces grands actes formateurs mon corps, comment me sentirais-je cause du *nisus f* *mativus?* Est-ce que je me sens façonner mes ong pousser mes cheveux, mes cils, ma barbe ? pas davantag Je puis jurer à M. Bouillier que je n'y apporte pas l'om d'ironie ni de mauvais vouloir, pas plus que M. l'al Thibaudier, un psychologue habile, un écrivain très-agré ble, un animiste déclaré, qui pourtant n'a pu saisir dans conscience ce que la nôtre refuse de nous montrer, et q dans sa claire et savante brochure, répète au moins de fois que la vie, dans le sens qu'on donne à ce mot chez l animistes, a toujours échappé aux investigations de conscience (1).

Ainsi ce fait, que l'âme est la cause formatrice, l'ouvri de son corps, intérieur à son œuvre, n'est point un fait d conscience. Par conséquent il n'y a aucune preuve direc du *nisus formativus.*

Est-ce donc à dire que l'animisme, tel que le présent M. Bouillier, soit absurde, impossible, faux de tout point non certes, et ce serait nous avoir bien mal compris que de nous prendre pour un adversaire juré de cette doctrine. Loin de là, nous en acceptons une partie comme certaine, parce qu'elle est expérimentalement prouvée, et nous avons dit laquelle. Quant à l'autre, nous penchons à l'admettre, mais seulement à titre de solution probable; nous ne pouvons la regarder comme acquise à la science, et, sans la repousser, nous sommes contraint de lui refuser cette adhésion que la seule évidence doit obtenir.

(1) *Du principe vital, à l'occasion de discussions récentes*, etc., etc., par M. l'abbé Thibaudier, professeur de philosophie à l'institution des Chartreux, à Lyon, pages 31 et 37.

En effet, tout ce qui n'est pas ici d'expérience immédiate vient de la faculté d'induction. Or, à l'égard de la détermination des causes finies, quelle est la portée de la méthode inductive? Appuyée expérimentalement sur la notion de la cause une et simple qui est nous, et rationnellement sur le principe de causalité, cette méthode a le droit d'affirmer l'existence d'une cause simple et unique dans chaque ensemble de faits organiquement liés et composant une unité incontestable. Lui est-il permis d'oser davantage, et, par exemple, de prononcer que telle cause est identique à telle autre, que la force vitale est identique à la force que la conscience perçoit directement, et que nous appelons notre âme? Oui certes, mais à la condition expresse que cette identification de deux termes, dont l'un n'est que probable en tant qu'indirectement connu, sera présentée à titre de pure probabilité, c'est-à-dire à titre d'hypothèse subordonnée aux chances peut-être favorables, peut-être contraires, d'une vérification ultérieure par les faits.

Nous resterons fidèle à cette manière de voir même après avoir lu le *Mémoire* si profond et si original de M. Rémusat sur les *Facultés inconnues de l'âme* (1). Ce beau travail, d'une intelligence philosophique qui semble rajeunir en avançant, conclut à *la nécessité* d'attribuer à l'âme humaine plus de facultés que la conscience n'en aperçoit. L'éminent psychologue nous permettra de hasarder respectueusement au sujet de son analyse deux observations di-

(1) *Mémoire sur les limites de la conscience ou sur les facultés inconnues de l'esprit humain*, dans les Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, par M. Ch. Vergé. Volume d'avril et mai 1863.

gnes, selon nous, d'être prises en considération. D'abord n
avons été frappé de ceci, que les facultés annoncées co
inconnues sont pour la plupart confusément entrev
au moins dans un certain demi-jour de la conscie
et que l'âme n'éprouve à les dire siennes aucune répugn
marquée. Elle y reconnaît soit des virtualités de ses fa
tés ordinaires, soit des prolongements voilés, mais per
tibles encore sous leurs voiles, de ces mêmes facultés,
sorte que ces inconnues ne seraient en réalité que des p
sances moins connues. Notre seconde observation, c
qu'en ce qui regarde l'âme principe du corps, l'*ani*
pouvant être l'*anima* tout en l'ignorant, M. de Rémusat
très-discret, très-réservé, et s'en tient à l'expression br
d'une pure possibilité, ce qui est, sauf erreur, ne pas so
des limites de l'hypothèse.

Quoi donc! répondra-t-on, prétendez-vous fermer a
solument à la science de l'âme la voie, difficile et pé
leuse sans doute, mais pourtant féconde, de l'hypothè
Nous n'y pensons pas. Mais nul ne nous blâmera d'exi
de toute hypothèse nouvelle qu'elle explique les faits do
elle promet de rendre compte. Eh bien, de quels faits
monodynamisme rend-il compte et comment les expliqu
t-il?

Il se flatte d'expliquer les deux faits les plus importants de notre existence physiologique, savoir, la forme permanente et transmissible du corps, puis l'unité de la vie.

Le premier de ces deux faits atteste d'une façon éclatante l'intervention d'une puissance intelligente, cause de l'ordre et de la finalité manifestés par notre organisation. L'animisme voit cette puissance dans la cause suprême qui a tout ordonné. Nous l'accordons. Pour l'exé-

tion matérielle du plan divin, il l'explique au moyen l'instinct, d'un certain instinct qui, bien qu'aveugle dépourvu de liberté, est cependant une des facultés l'âme pensante. Mais toute explication doit être plus ire que le fait expliqué. Par conséquent, la formation corps, chose obscure entre toutes, ne sera éclaircie que nous avons surpris clairement quelque part l'instinct isant œuvre vivante: auquel cas, raisonnant par analogie us le déclarerons capable d'opérer en notre corps ce qu'il ère ailleurs. Qu'on veuille bien ne pas répéter que nous ntons en nous-mêmes le travail de cet instinct formateur; ous répéterions à notre tour que nous ne l'y sentons absoment pas. C'est donc en dehors de l'homme qu'il faudra hercher le point d'appui de l'analogie. On y consent, et l'on dit : « L'âme construit, conserve le corps, comme l'abeille fait sa cellule et son miel (1). » Cette analogie, répondrons-nous, n'est pas exacte. Ni la cellule de l'abeille ni son miel ne sont des animaux. L'analogie exacte serait celle-ci : L'âme de l'homme construit, conserve le corps comme l'âme de l'abeille construit, conserve, au moyen de l'instinct, *le corps de l'abeille*. — Soit, mais cela ne m'apprend rien : j'ignore profondément si l'âme de l'abeille fait son corps, et, si oui, comment elle le construit. Vous expliquez un mystère par un autre mystère, vous répondez à la question par la question elle-même.

Les partisans de l'animisme sont convaincus, en second lieu, que leur doctrine monodynamiste explique mieux que toute autre l'unité de la vie. Assurément l'unité de la cause est la meilleure explication de l'harmonieuse unité des

(1) *Du principe vital et de l'âme pensante*, par M. F. Bouillier, p. 342.

effets. Mais le nouveau système animiste n'a pas rema que l'unité qu'il invoque est fortement entachée de duali Qu'il y songe : l'âme sent-elle directement et dans le cause même les effets de la vie physiologique? Non : elle sent médiatement, à travers le corps qui en est affe L'âme connaît-elle directement et dans leur cause les ph nomènes vitaux, tels que la digestion, la formation des la croissance des ongles et des cheveux? Non ; elle ne connaît que comme elle les sent (quand elle les sent), à t vers le corps, qui en est le sujet, mais non la cause. L'â agit-elle sur les phénomènes vitaux, tels que les préc dents, directement et comme une cause agit sur elle-mê ou comme elle agit sur le bras pour le mouvoir? Non ; el n'agit sur ces phénomènes qu'indirectement, soit par la manducation et la respiration, soit par la médecine, l'hy- giène, la gymnastique : en sorte qu'elle est placée à l'éga de la puissance vitale tout à fait comme à l'égard des forc qui lui sont étrangères. Elle connaît, gouverne la puis- sance vitale de la même manière qu'elle connaît et gou- verne toute force physique qui fait deux avec elle-même. Ainsi l'unité sur laquelle on se fonde demeure, jusqu'à dé- monstration plus concluante, à l'état de dualité. C'est le duodynamisme transporté dans l'âme simple et une. La difficulté est déplacée : elle n'est pas résolue.

Le long examen auquel nous venons de nous livrer prouvera, nous l'espérons, à MM. Albert Lemoine et Francisque Bouillier que nous attachons un grand prix à leurs deux ouvrages et que nous serions heureux de concilier leurs doctrines. Dans le livre de M. Bouillier, nous avons, malgré nos réserves, beaucoup à approuver et à louer. Quoique un peu surabondante, la partie historique y té-

gne d'un immense savoir (1). La partie critique en est oureuse et pleine d'arguments décisifs contre les purs niciens. La partie doctrinale renferme un ensemble de s groupés avec talent et clarté qui donnent à un ani-sme plus modéré et plus discret que celui de l'auteur base très-ferme. M. F. Bouillier a eu le mérite d'in-esser à ses propres recherches et d'entraîner sur le ter-n qu'il aime toute la tête de la légion spiritualiste, et btenir, sinon l'adhésion, au moins les encouragements MM. Ad. Franck (2), Ad. Garnier (3), Emile Saisset (4), ul Janet (5) et d'autres encore. Il a eu assez de force pour lever de très-honorables et très-ardentes contradic-ons (6). Par une marche hardie, il a porté la guerre chez

(1) Toutefois nous maintenons, à côté de cet éloge, les critiques et les réserves que nous avons faites dans la première partie de ce travail, au sujet de la manière dont M. Bouillier a présenté l'animisme d'Aristote. — On trouvera une savante exposition de la théorie du *Nutritif* dans la thèse solide et exacte de M. Ch. Waddington-Kastus agrégé de la Faculté des lettres de Paris et membre correspondant de l'Institut), thèse couronnée par l'Académie française et qui a pour titre : *De la psychologie d'Aristote*. Mais cette exposition (p. 36 à 42), comme on peut s'en assurer, n'ayant pas été faite au point de vue de la question de l'animisme, ne contient pas et n'a pas dû contenir tous les textes sur lesquels nous avons établi notre propre reconstruction et notre discussion de la doctrine du principe vital dans la philosophie d'Aristote.

(2) Voir deux articles de M. Franck dans *les Débats* des 11 et 13 novembre 1862.

(3) Rapport de M. Ad. Garnier à l'Académie des sciences morales et politiques, volume de janvier 1863.

(4) Article de M. Emile Saisset dans la *Revue des Deux Mondes*, du 15 août 1862.

(5) Acticle de M. Paul Janet dans la *Revue de l'instruction publique*

(6) Notamment de la part de M. P.-E. Garreau, médecin principal de

les physiologistes absolus, et plus d'une fois les a bat
avec leurs propres armes. En finissant cette étude, n
formons et nous exprimerons un vœu : c'est que M. Bo
lier poursuive courageusement son entreprise. Le pub
ne tardera pas à lui demander une seconde édition de
ouvrage. Nous souhaitons (sans avoir nullement la prét
tion d'offrir un conseil) que M. Bouillier reprenne et fo
fie la preuve directe de sa thèse, dût-il en venir à rabat
beaucoup de ses affirmations. Oui, l'étude de la physio
gie est nécessaire à la psychologie, ne fût-ce que parce q
le psychologue y puise de quoi convaincre le physiologis
de sa radicale impuissance à l'égard de la déterminatio
des causes. Mais nous y voyons une autre utilité : le so
de l'animisme dépend surtout de la connaissance de plus e
plus précise des limites du sens intime. Parvenu à une certaine profondeur, le psychologue cesse de distinguer la ligne qui sépare sa province de celle du physiologiste. Sans espérer réussir jamais à une parfaite délimitation de frontières entre les deux sciences, on peut se proposer de pénétrer plus avant qu'on ne l'a tenté jusqu'ici dans les obscurités de la demi-conscience. L'observation physiologique offrira certains faits douteux, placés comme à cheval sur l'un et sur l'autre pays. La conscience avertie les examinera attentivement, longtemps, sans prévention aucune. Elle s'habituera au jour lunaire, en quelque sorte, dont ils sont faiblement éclairés. Elle discernera mieux ce qui est à elle de ce qui lui est étranger. Peut-être ainsi réussira-t-elle, mieux que l'animisme ne l'a fait encore, à

première classe en chef à l'Ecole impériale militaire de Saint-Cyr, dans une brochure très-savante et très-inattendue intitulée : *Contre l'Animisme, nouvel essai d'une théorie cartésienne.*

durer de près et à entrevoir l'ouvrier mystérieux de la vie et de la forme du corps humain. Maine de Biran, quoi qu'en ait dit M. le docteur Garreau, a découvert et fixé le type immatériel de toute force motrice. Que l'animisme, à son tour, découvre et fixe, mais de façon à nous convaincre, le type de toute force plastique. Ce jour-là (s'il se lève jamais), la philosophie de la nature aura trouvé une base métaphysique de plus. Mais cette philosophie partira de l'âme humaine pour aller aux forces plastiques extérieures et concevoir celles-ci à l'image de celle-là. La méthode inverse, cette analogie qui commence par sortir de l'homme pour en mieux apercevoir les puissances invisibles, n'est autre chose qu'un passage de l'inconnu au connu : c'est la négation même de la méthode (1).

(1) Une foule de penseurs et d'écrivains, cédant à l'influence aujourd'hui prédominante des sciences physiques et naturelles, ne demandent plus qu'à l'observation extérieure la vérité, quelle qu'elle soit. Un jeune critique, dont le talent est soutenu par une courageuse sincérité a fortement signalé cet abus, ou plutôt cette grave méprise. Le remède à ce mal est dans de sérieuses études philosophiques. M. Jules Levallois, qui a fait de telles études, se montre justement inquiet de la confusion universelle des procédés et des méthodes. La philosophie et la littérature applaudissent également au succès de son ouvrage : *la Critique militante*. (Paris, Didier, 1863.) Mon amitié se fait une joie d'y applaudir comme elles.

DEUXIÈME ÉTUDE.

La nature et Dieu dans la doctrine d'Aristote.

Le but de l'essai qu'on va lire est de reconstruire d'abord d'après les textes, et d'apprécier ensuite la doctrine d'Aristote sur la nature et sur Dieu.

La première et la plus grande difficulté de cette étude consistait à ne céder que dans une juste mesure à l'admiration qu'excite toujours la lecture du XIIe livre de la métaphysique. Là, en effet, le dieu d'Aristote apparaît comme une cause véritable, comme un moteur immuable qui est à la fois le bien, l'ordre et le but du monde, et auquel, tout émus d'amour pour son absolue beauté, sont suspendus le ciel et toute la nature. N'est-ce pas là parler divinement de Dieu? N'est-ce point la Providence elle-même et le père de l'univers qu'annoncent de si religieuses expressions et que célèbre un si magnifique langage?

Non, telle n'est pas la pensée d'Aristote, et il n'est nullement téméraire d'affirmer qu'il ne l'eût point avouée. Il a pu se méprendre sur le sens de certains mots et, en dépit de son système tout entier, s'imaginer que son Dieu était réellement une cause, une substance et un être vivant. Mais c'est à son escient qu'il a refusé au moteur immobile la connaissance de tout ce qui n'est pas lui; c'est dans le des-

sein étrange, mais déclaré, de le rendre plus grand, qu'il ôté à Dieu la providence.

Comment mettre en pleine lumière ce point si délicat si controversé? Comment éviter l'écueil des interprétations précipitées et arbitraires, et réduire à sa juste valeur la Théodicée d'Aristote? Il n'en était qu'un moyen : c'était de chercher à travers tous les détours du système immense dont la métaphysique n'est que la conclusion, quelle est la part qui revient à la nature et quelle est celle qui revient au premier moteur dans la production de chacune des formes de l'être et de la vie.

Or, d'après Aristote, toutes les formes de la vie et de l'être se ramènent à deux: le mouvement et la pensée. Le mouvement est de quatre espèces. Il y a: 1° le mouvement de génération qui a lieu dans la catégorie de l'essence; 2° le mouvement d'altération qui a lieu dans la catégorie de la qualité; 3° le mouvement d'accroissement et de décroissement qui a lieu dans la catégorie de la quantité; 4° le mouvement de translation qui a lieu dans la catégorie de l'espace. De plus, quand il y a mouvement, ce qui se meut c'est ou un élément, ou un corps inanimé, ou une plante, ou un animal, ou un astre, ou le monde tout entier. Ainsi quiconque se propose de déterminer au juste le rôle de la nature dans le système d'Aristote, doit rechercher en quoi la nature est le principe de la génération, de l'altération, de l'accroissement et de la translation dans chacune des espèces d'êtres qu'embrasse l'univers. De là une analyse laborieuse, très-détaillée, et qui paraîtra un peu longue, mais qui nous était imposée par le plan qu'Aristote a suivi, et sans laquelle, d'ailleurs, notre critique eût manqué de base.

Outre le mouvement, il y a dans l'univers d'Aristote l'immobile pensée qui est la forme parfaite de l'être. En quoi la nature participe-t-elle à la production de la pensée? La pensée est-elle l'œuvre de Dieu, est-elle Dieu lui-même? Quand l'homme pense, est-ce l'homme qui pense, ou Dieu qui pense en lui? Penserait-il sans le secours de la nature, et est-ce Dieu qui l'a organisé physiquement en vue de la pensée? Autre question très-complexe, qu'il entrait dans le dessein de cette étude de résoudre, et à laquelle un chapitre a été consacré.

Le rôle de la nature une fois décrit, et sa part faite tant dans la production du mouvement que dans l'exercice de la pensée, il restait, avant de passer à la critique, à déterminer avec précision l'action de Dieu sur le monde, et les caractères de son essence divine; et si un chapitre y a suffi, c'est que, comme on va le voir, tandis que l'action de la nature est multiple et variée, celle du premier moteur est simple, uniforme et restreinte à l'excès.

Ce qui précède justifiera, nous l'espérons, la disproportion qui semble exister, dans le présent essai, entre l'exposition de la doctrine d'Aristote sur la nature et celle de sa théodicée. Au reste, afin de rétablir en quelque sorte l'équilibre et de mettre en abrégé sous les yeux du lecteur deux importants objets qui étaient à comparer, toute la théorie de la nature a été résumée dans le premier chapitre de la deuxième partie.

Quand on s'est engagé aussi avant que nous l'avons fait dans l'examen du monde d'Aristote, et qu'on l'a fouillé jusque dans ses plus secrets replis sans y découvrir la moindre trace de la Providence divine, on est bien forcé de dire que cette Providence n'y est pas. Il faut alors s'arrêter, quoi

qu'il en coûte, à cette pénible conviction, que la force divine a été divisée et répartie de telle sorte, par Aristote, que, dans sa doctrine, Dieu qui est l'intelligence absolue, mais dont la vie consiste uniquement à se penser lui-même, ne peut rien, ne meut rien, ne fait rien; tandis que la nature, tout aveugle qu'elle est et sujette à l'erreur, meut, produit, organise et administre tout dans l'univers.

On a tenté ici de mettre hors de doute cette erreur capitale d'Aristote, qui a fait déchoir la théodicée des hauteurs où l'avait portée Platon, et qui l'a inclinée au naturalisme en attendant qu'elle y fût précipitée par les stoïciens. On a cherché dans l'emploi excessif tantôt de la méthode du naturaliste, tantôt de la méthode rationnelle ou métaphysique, la cause de cette erreur. Puis, de peur de paraître avoir trop exigé d'un philosophe païen, on a comparé le dieu d'Aristote avec celui de Platon, qui lui est de beaucoup supérieur. Enfin, on s'est efforcé de ne méconnaître pas et de mettre en relief les grands côtés d'une théodicée qui, malgré ses imperfections, n'a pourtant de rivale dans l'antiquité que celle de Platon.

Les textes ont été cités, pour la Métaphysique, d'après l'édition spéciale de Brandis, et pour tous les autres ouvrages d'Aristote d'après l'édition générale de Bekker.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSITION DE LA DOCTRINE D'ARISTOTE SUR LA NATURE ET SUR DIEU.

§ 1. — Du mouvement en général, de ses espèces et de ses principales causes.

Il y a dans le monde trois espèces de substances : la substance sensible périssable, la substance sensible éternelle, et la substance immobile (1).

Le caractère essentiel de la substance sensible, c'est qu'elle est sujette au changement. Or tout changement a lieu entre des opposés ou des intermédiaires, non pas entre toute espèce d'opposés, car le son et le blanc sont aussi des opposés, mais entre des contraires. Il est donc nécessaire qu'il y ait un principe permanent qui, dans l'objet qui change, subisse le changement du contraire en son contraire, car ce ne sont pas les contraires qui changent (2). Ainsi, dans tout changement, il y a d'abord un premier principe, un contraire, une forme, l'essence que revêt la substance qui change. En second lieu, il y a la matière qui prend la forme nouvelle en perdant une forme ancienne. La troisième cause est le principe moteur qui fait passer la matière d'un contraire à l'autre. La quatrième cause répond à la précédente : c'est la cause finale, le bien ; car la fin, le but de tout changement, c'est le bien (3).

(1) *Métaph.*, XII, 1.
(2) *Métaph.*, XII, 2 ; *Phys.*, II, 1.
(3) *Métaph.*, I, 3.

Dans la production, on le voit, ce qui devient, ce n'est pas la matière ; elle préexiste (1). Si vous supposez que cet élément n'existe pas, il y aura génération d'une manière absolue, et quelque chose naîtra de ce qui n'est absolument pas ; or c'est là une absurdité (2). La forme, d'autre part, ne devient pas plus que la matière (3). Elle aussi, elle préexiste au changement. En effet, lorsque la sphère d'airain est produite, si l'on admet qu'il y a production de la sphère et non de la sphère d'airain, la qualité existera isolément, et cela ne se peut (4). Ce qui naît, ce n'est pas la qualité, c'est le bois, l'homme, l'animal, ayant telle qualité : en un mot, c'est une substance (5), et la substance, c'est la réunion de la matière et de la forme (6).

La réunion de la matière et de la forme s'opère par le mouvement (7).

Qu'est-ce que le mouvement ? Ce n'est pas une abstraction existant en dehors des choses (8), c'est toujours un changement qui s'opère dans l'être, et par conséquent dans l'une des catégories de l'être. S'il y a mouvement, c'est qu'un être se meut ; et si l'être se meut, c'est ou bien dans la catégorie de l'essence, par exemple, quand la matière quitte une forme et en revêt une autre qui est la privation de la première ; ou bien dans la catégorie de la qualité,

(1) *Métaph.*, XII, 3.
(2) *Génér. et corrupt.*, I, 3
(3) *Métaph.*, VII, 9; XII, 3.
(4) Ibid., VII, 8.
(5) Ibid., ibid., 9.
(6) Ibid., ibid., 6.
(7) Ibid., I, 3 ; XI, 11.
(8) *Phys.*, III, 1. : Οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. — *Métaph.*, XI, 11.

par exemple, quand l'être, de blanc qu'il était, devient noir ; ou bien dans la catégorie de la quantité, par exemple, quand l'être d'incomplet qu'il était devient complet ; ou bien, enfin, dans la catégorie du lieu, par exemple, quand l'être léger va de bas en haut (1). Dans chacun de ces exemples, l'un des deux termes est le contraire de l'autre. Tout mouvement, en effet, est le passage d'un contraire à un contraire (2). Le sujet dans lequel s'accomplit le changement, persiste ; c'est lui qui, d'un contraire, devient l'autre (3). Mais s'il devient l'un des deux contraires en acte, c'est qu'il était déjà ce contraire en puissance. Et ainsi, tout mouvement a lieu de la puissance à l'acte (4).

Mais le mouvement ne doit être confondu ni avec la puissance ni avec l'acte. Parmi les êtres, les uns sont purement en acte, les autres purement en puissance, d'autres à la fois en puissance et en acte. Ces derniers sont les êtres en mouvement (5). L'être en mouvement n'est déjà plus une pure possibilité, mais il n'est pas encore une réalité achevée. La construction est un mouvement qui fait passer la maison de la puissance à l'acte. Tant que dure la construction, une partie de la maison est déjà réalisée et par conséquent en acte ; l'autre partie n'est pas encore réalisée et en acte ; mais elle le sera, elle peut l'être, elle est donc encore seulement possible. Ainsi la maison en construction est à la fois actuelle et possible ; son actualité est donc l'actualité d'une chose possible. Mais elle n'est pas encore en

(1) *Métaph.*, XI, 9 ; *Phys.*, III, 1.
(2) *Métaph.*, XI, 10, 6 ; XII, 2.
(3) Ibid., IV, 8; XII, 2.
(4) Ibid., XII, 2.
(5) Ibid., XI, 9.

acte, puisqu'elle n'est pas achevée et qu'il reste encore en elle de la possibilité (1). Donc le mouvement n'est ni la puissance ni l'acte du mobile; il tend de la puissance à l'acte. Ainsi le mouvement est la chose possible en train, en chemin de devenir réelle ou actuelle. C'est l'acheminement du possible vers la réalité (2). On peut donc définir le mouvement : l'actualité du possible, en tant *qu'il* est encore possible (3). C'est un acte incomplet. Quand il cessera d'être incomplet, il sera l'acte lui-même, mais il ne sera plus le mouvement. L'acte est la fin, l'achèvement, le repos (4).

Tel est le mouvement en général. Or, y a-t-il plusieurs espèces de mouvement, et s'il y en a plusieurs, comment diffèrent-elles? Sont-ce les oppositions de l'être et du non-être qui déterminent les diverses espèces de mouvement? A ce point de vue, le mouvement ne pourrait être envisagé que des quatre façons suivantes : ou bien le mouvement a lieu de l'être à l'être; ou bien du non-être au non-être; ou bien du non-être à l'être; ou bien de l'être au non-être. Le mouvement du non-être au non-être n'en est pas un, car les deux termes ici ne sont pas le contraire l'un de l'autre, et ne sont rien. Le mouvement du non-être à l'être n'est pas non plus un mouvement : ce qui n'est pas ne passera jamais d'un état à un autre, et c'est pourquoi il n'y a pas de génération absolue. Le mouvement de l'être *au* non-être ne se comprend pas davantage : le non-être, qui n'est rien, qui n'occupe aucun lieu, ne saurait être *le*

(1) *Métaph.*, XI, 9; *Phys.*, III, 1.
(2) *Métaph.*, IX, 6.
(3) Ibid., XI, 9.
(4) Ibid., IX, 6.

terme du mouvement, qui doit toujours s'opérer d'un point à un autre de l'espace; aussi n'y a-t-il pas de destruction absolue. On le voit, il n'y a qu'un seul mouvement qui se puisse effectuer et comprendre : c'est le mouvement de l'être à l'être, de ce qui est sujet à ce qui est sujet (1).

Mais le mouvement va nécessairement du contraire au contraire (2), et l'être n'est pas le contraire de l'être, la substance n'est pas le contraire de la substance. Ce n'est donc pas absolument de la substance à la substance que se fera le mouvement (3), mais bien de tel mode de l'être ou de la substance au mode contraire, par exemple de l'être en puissance à l'être en acte, de la forme à la privation de la forme, en un mot, d'un contraire à l'autre, dans l'une des catégories de l'être (4).

A ce nouveau point de vue, il semble que le nombre des espèces du mouvement doive égaler le nombre des catégories. Cependant il n'en est pas ainsi ; le mouvement ne se produit que dans les quatre catégories de la substance, de la qualité, de la quantité et du lieu (5). Le changement dans la catégorie de la substance, c'est la génération et la destruction, non pas au sens absolu, mais en ce sens uniquement que la substance naît quand elle passe de la puissance à l'acte. Le changement dans la catégorie de la quantité, c'est l'accroissement et le décroissement. Le changement dans la catégorie de la qualité, c'est l'altération. Enfin, le changement dans la catégorie du lieu,

(1) *Métaph.*, XI, 11 ; *Phys.*, V, 1.
(2) *Métaph.*, XI, 6, 10; XII, 2.
(3) *Métaph.*, XI, 12; *Phys.*, V, 2.
(4) *Métaph.* XI, 9; XII, 2.
(5) Ibid., XII, 2; XI, 12.

c'est la translation (1). Le changement est impossible dans les autres catégories, parce qu'il ne s'y rencontre pas de contraires (2).

Voyons en quoi diffèrent essentiellement les quatre espèces de mouvement que nous venons d'énumérer.

Et, d'abord, revenons sur les caractères de la génération et de la destruction. La génération n'a pas pour point de départ le non-être, parce que le non-être est une pure négation, et que, si quelque chose en vient, il naîtra du néant. Or, rien ne vient du néant. Tout ce qui naît provient d'un être antérieurement existant et en acte (3). Et ce qui devient est toujours une substance, c'est-à-dire la réunion d'une matière et d'une forme. Mais la substance, la réunion de la matière et de la forme, c'est ce qui *constitue* l'être, car c'est par là que l'être se définit (4). Ainsi, ce qui caractérise la génération, c'est que, dans ce changement, la substance, l'être qui préexistait, ne demeure pas, mais est remplacé par une autre substance, par un autre être. Il y a génération, par exemple, quand toute la semence se change en sang, ou toute l'eau en air, ou tout l'air en eau, parce que, dans chacun de ces changements, il y a vraiment production de l'un des deux termes et destruction de l'autre (5). La matière qui a servi de sujet au changement demeure, il est vrai (6); mais la forme a changé, la substance est nouvelle, l'être est autre et nou-

(1) *Mét.*, XII, 2; XI, 12; *Phys.*, V, 2.
(2) *Mét.*, XI, 12.
(3) *Gén. et corr.*, I, 3, 4.
(4) *Mét.*, VII, 5.
(5) *Gén. et corr.*, I, 4.
(6) Ibid.

veau; voilà la génération. Pour que le mouvement de génération se produise, un moteur est nécessaire; ce moteur est un être en acte, du même genre que l'être produit et semblable à cet être (1).

Dans le mouvement de la seconde espèce, qui se nomme altération, la substance persiste la même; la matière et la forme restent ce qu'elles étaient; il n'y a de changement que dans la qualité, dans le mode, qui s'affirment de la substance, mais qui en sont tout à fait distincts. Le musicien cesse d'être, et le non-musicien commence d'exister; mais l'homme demeure : dans un tel changement, la substance a persisté la même; la qualité seule n'est plus ce qu'elle était; c'est là une altération et non une génération (2). L'altération est un mode de la qualité considerée comme sujet même du changement (3), car c'est la qualité qui change dans l'altération en passant d'un contraire à l'autre, de la chaleur en puissance à la chaleur en acte (4). Nous disons qu'un être est altéré quand il devient chaud, doux, épais, sec ou blanc. L'être animé et l'être inanimé sont également susceptibles d'être altérés, et dans l'être animé, ce qui subit l'altération, ce sont non-seulement les organes des sens, mais encore les parties insensibles. Toutes les causes qui altèrent les êtres inanimés altèrent aussi les êtres animés; mais celles qui altèrent les êtres animés n'altèrent pas toujours les êtres inanimés. Dans l'être inanimé, ce n'est pas un sens qui est altéré, et l'être n'a pas conscience de l'altération, tandis que l'a-

(1) *Mét.*, VII, 7; *Phys.*, II.
(2) *Génér*, *et corrupt.*, I, 4.
(3) *Phys.*, VII, 2.
(4) Ibid., VIII, 6.

nimal en a conscience. Mais il arrive que l'animal n'a pas conscience de l'altération qu'il subit, quand ce n'est pas un de ses sens qui est altéré (1). Toutefois, que l'être ait ou non le sentiment de l'altération qui se produit en lui, il ne peut être altéré que par un objet sensible, et au contact. En effet, les choses qui ne se touchent point ne sauraient être réciproquement actives et passives. S'il y a un intervalle entre l'être qui altère et l'être altéré, l'altération n'a pas lieu. Il n'y a donc entre l'un et l'autre aucun intermédiaire. L'induction le prouve : l'air touche le corps altéré, et celui-ci touche l'air; la couleur touche la lumière, et la lumière touche l'œil. Il en sera de même pour tous les autres sens (2).

A l'altération doivent être rapportées l'action et la passion, qui n'expriment que la situation réciproque de l'objet altérant et de l'objet altéré. Il semble, au premier aspect, que l'action se confonde en général avec le mouvement, car ce qui meut, agit, et ce qui agit, meut. Mais il y a une différence essentielle entre un agent et un moteur. Tout ce qui meut n'est pas pour cela capable d'agir. Ce qui est actif s'oppose à ce qui est passif. Or, un être ne devient passif que s'il est affecté par le mouvement qu'il subit, et il n'est ainsi affecté que lorsqu'il y a altération, par exemple, quand l'être devient blanc ou chaud. On reconnaît par là qu'être actif, c'est altérer, et qu'être passif, c'est être altéré. Ainsi, l'action et la passion sont des modes du mouvement de la seconde espèce qu'on nomme altération (3).

(1) *Phys.*, VII, 2.
(2) Ibid.
(3) *Génér. et corrupt.*, I, 6.

Aussi voit-on qu'entre un être actif et un être passif tout se passe comme entre un être altérant et un être altéré. Dans l'altération, l'être sentant devient semblable à l'objet senti (1). De même tout principe actif rend semblable à lui-même l'être passif sur lequel il agit ; le feu réchauffe, le froid refroidit (2). L'altération se produit au contact, ou du moins, si elle s'exerce à distance et au moyen de certains intermédiaires, ces intermédiaires forment une série continue (3). De même, il n'y a pas d'intervalle entre le premier agent et le dernier patient. Enfin, de même que dans la sensation, forme principale de l'altération, le dernier objet altérant et l'être altéré s'altèrent mutuellement en devenant semblables dans une sorte d'état moyen qui est la sensation elle-même (4), de même le dernier être actif dans la série des agents est passif par rapport au dernier patient. Ainsi, le médecin qui ordonne le remède ne pâtit pas ; mais le remède qui agit sur le corps pâtit à son tour et devient froid ou chaud au contact du corps (5). Donc il n'y a nulle différence entre être passif et être altéré.

Comme la passion, la mixtion est un mouvement de la seconde espèce. C'est encore un mode de l'altération. Il est facile de le montrer. Et d'abord il ne faut pas confondre la mixtion avec la génération : vous mettez ensemble du combustible et du feu, le bois périt et le feu naît ; ce n'est pas là un mélange, c'est une génération. Il n'y a

(1) *De l'Ame*, II, 5, § 7.
(2) *Génér. et corrupt.*, I, 7.
(3) *De l'Ame*, II, 11, § 7; *Phys.*, VII, 2.
(4) *De l'Ame*, II, 12, § 3, 4.
(5) *Génér. et corrupt.*, I, 7.

pas non plus mélange lorsque les deux éléments ne pouvaient exister séparément, et lorsque leur réunion ne produit en eux aucun changement. La cire ne se mêle pas à la forme qu'elle prend. En général, on ne dit pas que les choses se mêlent à leurs modes. Que faut-il donc pour que deux éléments puissent composer une mixtion ? Il faut que ces éléments existent séparément avant le mélange, et qu'une fois mêlés, il soit possible de les séparer de nouveau sans que rien ait péri, ni de leurs puissances, ni de leur forme. Ainsi les deux éléments, avant la mixtion, seront la mixtion en puissance; une fois mêlés, ils seront la mixtion en acte, et la mixtion en acte devra être les deux éléments en puissance. De plus, dans la mixtion, toutes les parties doivent être homogènes, semblables entre elles et semblables au tout; car s'il en était autrement, et si le mélange laissait apercevoir les éléments séparés, il y aurait juxtaposition, non mixtion. Mais comment ces conditions sont-elles remplies? Le voici.

Il est des corps tels que, mis ensemble, l'un devient à la fois actif et passif par rapport à l'autre. Le premier agit sur le second, qui de son côté agit sur le premier; le premier pâtit de la part du second, qui à son tour pâtit de la part du premier. Quand on réunit deux corps de ce genre, si l'un des deux est très-supérieur à l'autre en quantité, il est évident qu'il n'y aura pas mélange, mais absorption de l'un et accroissement de l'autre. Mais supposons que les deux éléments soient à peu près égaux en quantité et en puissance; chacun des deux sera en partie dominé et vaincu par l'autre et prendra en partie sa nature pour revêtir celle de l'élément dont il sera dominé; toutefois il ne deviendra pas cet autre élément, mais il formera avec

i quelque chose qui sera comme une substance inter-édiaire (1). Le résultat du mélange sera parfaitement n, et chaque élément aura été changé, modifié par l'au-re. On peut donc définir la mixtion : l'union intime de eux éléments altérés l'un par l'autre. Donc le mouvement ar lequel la mixtion s'opère est une altération (2).

Le mouvement de la troisième espèce, l'accroissement, ui se produit dans la catégorie de la quantité, se distin-ue profondément des trois autres. Bien que le mouve-ent dans l'espace soit la condition de tous les autres, le ujet qui subit l'altération ou la génération peut ne paraî-re pas changer de lieu. Au contraire, ce qui croît ou dé-oît se meut sensiblement dans l'espace. Non cependant e ce mouvement se confonde avec la translation : dans translation, la masse tout entière passe d'un lieu dans n autre, tandis que l'être qui croît ou décroît reste im-mobile et ne déplace que ses limites par le mouvement de quelques-unes seulement de ses parties. Dans la trans-lation, les limites du corps restent les mêmes, et le corps tout entier change de lieu ; dans l'acroissement ou le dé-croissement, les limites changent et la masse principale demeure en repos.

Or, comment s'opère l'accroissement ? Dans tout mouve-ment de ce genre, il y a trois choses à considérer : un su-jet permanent, la partie de ce sujet qui s'accroît, et l'élé-ment extérieur qui s'ajoute à cette partie pour l'accroître.

Examinons en premier lieu comment existe le sujet qui s'accroît. Est-il purement en puissance ? Est-ce une ma-

(1) *Génér. et corrupt.*, I, 10 : Οὐ γίνεται δὲ θάτερον, ἀλλὰ μεταξὺ καὶ κοινόν.

(2) Ibid.

tière sans grandeur réelle? Mais, en dehors des mode matière n'est rien. De plus, si une telle matière, une tière sans grandeur, acquérait de l'étendue, ce changem serait non une augmentation, mais une véritable gén tion. L'accroissement est évidemment l'augmentatio étendue d'un sujet réellement étendu et en acte ; le décr sement en est évidemment la diminution. Donc le s de l'accroissement est nécessairement une grandeur ré et en acte.

En second lieu, l'élément extérieur qui s'ajoute à l'é et produit l'accroissement, peut-il exister en puissan Pas plus que le sujet lui-même. Ce qui est absolument puissance n'existe absolument pas, n'a point de mo n'occupe aucun lieu, et, par conséquent, ne saurait s jouter à aucune étendue pour l'augmenter. Donc l'élém qui s'ajoute à un sujet étendu et produit en lui l'accr sement, doit, lui aussi, être une étendue réelle et en ac

En troisième lieu, ce qui s'accroît dans l'être, c'est u partie de l'être, et ce qui décroît en lui, c'est encore u de ses parties. Or, quand il y a accroissement, quelq chose s'ajoute nécessairement à la masse, et quelque cho s'en sépare quand il y a décroissement. Ce qui s'ajoute e ou corporel, ou incorporel. Si l'élément qui s'ajoute est incorporel, c'est une matière sans étendue : or il n'en existe pas ; s'il est corporel, il y aura, chose impossible, deux corps, le corps augmentant et le corps augmenté, dans un seul et même lieu. Et cependant l'accroissement consiste essentiellement dans l'adjonction d'un corps à un autre corps. Comment résoudre cette contradiction?

Le mouvement, dans la catégorie de la quantité, a deux formes : la nutrition et l'accroissement proprement dit.

n et l'autre a l'aliment pour principe; mais l'aliment, se de la nutrition, diffère de l'aliment cause de l'accrois-ent. Les parties de l'être qui s'accroît, qu'elles soient ogènes comme la chair, l'os, le nerf, ou hétérogènes me la main, la jambe, consistent dans la réunion ne forme et d'une matière. L'aliment destiné à devenir cte la matière et la forme de ces parties, doit être, en ssance, cette matière et cette forme. Par exemple, l'ali-nt qui se changera en bras et en jambe, est en puissance jambe et le bras. De même, l'aliment qui se changera une certaine quantité de chair, doit être en puissance quantité de chair qu'il ajoutera à la masse. Or, en tant e l'aliment est, en puissance, la forme et seulement forme des parties du corps, il ne fait que conserver forme et ne produit aucune augmentation dans l'éten-e. Si l'aliment est, en puissance, seulement la forme la jambe, la jambe de l'animal sera conservée, mais e grandira pas. La forme sera donc maintenue; mais, uant à la matière, les choses se passeront comme si vous mesuriez de l'eau avec le même vase; l'eau se renou-vellerait sans cesse et la mesure resterait la même. Ainsi, dans la nutrition, l'aliment chasse devant lui une partie de la matière égale à celle qu'il apporte. Par ce mouve-ment, l'animal vit et demeure sain; mais il ne croît pas, il décroît même. Au contraire, quand l'aliment est en puissance, non-seulement de la chair, mais une certaine étendue, un certain surcroît de chair; quand il est en puissance, non-seulement la forme de la jambe, mais une certaine matière étendue, une quantité; alors, non-seule-ment la forme persiste, mais les jambes grandissent, et il y a accroissement. L'aliment, dans ce cas, a augmenté

l'être : la quantité de matière a augmenté, puisque l'a ment coexiste avec le sujet et dans le sujet ; mais les mites ont été reculées, l'espace s'est élargi comme corps. Il n'y a donc dans l'accroissement ni impossibil ni contradiction. Dans la nutrition, il n'y en a pas dava tage : ici, en effet, on l'a vu, la quantité ne s'est poi accrue ; la quantité ancienne s'est retirée devant la qua tité nouvelle, et il n'y a qu'un seul corps dans le mê lieu (1).

La quatrième et dernière espèce de mouvement est mouvement dans le lieu. Les mouvements dans le lie n'ont pas reçu de nom unique ; cependant le mot de trans lation leur convient généralement (2).

La translation est, de tous les mouvements, le seul qui n'apporte aucun changement dans la nature du sujet. Par là elle diffère de la génération et de l'altération. Elle se distingue de l'accroissement, en ce qu'elle laisse au corps ses limites et le déplace tout entier. Quand une sphère roule, elle ne grandit ni ne diminue, et toutes les parties en sont déplacées à la fois (3). De plus, les trois autres mouvements présupposent le mouvement dans l'espace comme condition nécessaire. La nutrition est toujours précédée de l'altération. En effet, l'aliment, qui est un contraire par rapport à l'être nourri, lui devient semblable par la digestion. Mais ces deux contraires, l'aliment et le corps ne peuvent devenir semblables que par une altération réciproque, et cette altération exige que les deux contraires se rapprochent et se touchent, c'est-à-dire se meuvent dans le

(1) *Génér. et corrupt.*, I, 5.
(2) *Phys.*, V, 1.
(3) *Génér. et corrupt.*, I, 5.

eu. Tous les modes de l'altération se ramènent à la condensation et à la raréfaction, qui se ramènent, à leur tour, au rapprochement ou à l'éloignement des parties, c'est-à-dire à la translation. La génération elle-même, qui semble être le premier de tous les mouvements, parce qu'avant d'être mû il faut d'abord être, la génération elle-même a pour condition le mouvement dans l'espace d'un certain principe par qui tout commence d'exister, mais qui n'a pas commencé lui-même (1). D'ailleurs, l'acte de la reproduction chez les animaux n'est qu'un rapprochement, et par conséquent un changement de lieu (2). Ainsi, le mouvement dans l'espace est antérieur à tous les autres (3). En l'absence des autres, il pourrait continuer de se produire; les autres ne peuvent se produire sans lui (4). Enfin, il est de tous le plus parfait. Il ne se rencontre que dans les animaux les plus complets, et seulement lorsque les organes sont arrivés déja à un certain degré de perfection. Une fois né, l'animal ne fait d'abord que souffrir et croître. Sa vie est alors purement passive. Il devient ensuite actif et se meut, mais plus tard (5).

Telles sont les quatre espèces de mouvement dont le monde est le théâtre. Il n'y en a pas d'autre.

Or, tout mouvement suppose un moteur et un mobile. Le moteur meut sans être mû, et le mobile est mû sans mouvoir. Entre le moteur et le mobile se place un troisième terme qui meut comme le premier moteur, est

(1) *Phys.*, VIII, 7.
(2) *Politique*, I, 1.
(3) *Mét.*, XII, 7.
(4) *Phys.*, VIII, 7.
(5) Ibid.

mû comme le mobile, et transmet le mouvement de l'un à l'autre (1). Il est nécessaire que ce qui est mû reçoi le mouvement. Quant au moteur, il peut être mû lu même, et le moteur intermédiaire l'est toujours (2). Ma il n'est pas possible que tous les moteurs soient mus; qui réchauffe n'est pas nécessairement réchauffé; ce q guérit n'est pas nécessairement guéri; ce qui pousse n' pas nécessairement poussé, et ainsi à l'infini. Il faut s'a rêter. Il doit y avoir un premier terme à la série des m teurs. Ce terme sera le premier moteur, qui meut sa être mû. Il doit y avoir aussi un dernier terme, et sera le mobile qui reçoit l'impulsion sans pousser lu même. Entre le premier et le dernier terme, il faut moins un intermédiaire qui touche et meuve le mobile, par lequel le moteur meuve, mais sans le toucher; car to cher, c'est être touché et mû, et le premier moteur est im mobile à tous les points de vue (3). Il peut se rencontr plusieurs intermédiaires entre le moteur et le mobile mais le nombre n'en est jamais infini (4).

Le premier moteur, le moteur immobile, c'est le bien c'est Dieu vers lequel tendent tous les êtres (5). Certains êtres se meuvent d'eux-mêmes en vue de ce bien qui est leur fin (6). Ceux qui ne sont que des mobiles, ou qui ne

(1) *De l'Ame*, III, 10, §§ 6, 7; *Phys.*, VIII, 5; *Métaph.*, XII, 4, pass.

(2) *De l'Ame*, III, 12, § 9.

(3) *Phys.*, VIII, 5. Le premier moteur ne doit jamais être mû, ni du mouvement qu'il produit, ni d'un mouvement d'une autre espèce. Ce qui porte ne doit pas s'accroître; ce qui accroît, à titre de premier moteur, ne peut être altéré.

(4) *Phys.*, VIII, 5.

(5) *De l'Ame*, III, 10, § 7.

(6) *Phys.*, VIII, 4.

ment le mouvement qu'après l'avoir reçu, sont portés, aussi, vers le moteur immobile; mais l'impulsion leur nt de moteurs qui ont en eux-mêmes le principe de r mouvement (1). Ceux-ci sont les êtres naturels. Ils se uvent et impriment le mouvement, parce que telle est r nature (2). De leur côté, les mobiles ne subissent le uvement que parce que leur nature les prédispose à le cevoir (3). La nature est donc un principe de mouvement, dans les moteurs mobiles en tant qu'ils meuvent et se uvent, et dans les mobiles en tant qu'ils sont mus (4). hasard, c'est la nature qui se trompe (5); c'est donc en- e la nature. Ainsi, en négligeant les œuvres de l'art et la pensée, créations d'êtres d'ailleurs créés eux-mêmes r la nature, il n'y a dans le monde que deux grands oteurs, deux principes de vie : la nature et Dieu (6).

Qu'est-ce donc que la nature, quelle est sa part dans le mouvement du monde, et en quoi est-elle inférieure à Dieu?

Qu'est-ce que Dieu? quelle est sa part dans le gouvernement du monde, et en quoi est-il supérieur à la nature?

§ II. — De la nature en général.

Essayer de prouver que la nature existe, est une tentative ridicule. L'existence des êtres naturels est évidente, et quiconque démontre ce qui est évident, au moyen de ce

(1) *Phys.*, VIII, 4; II, 1.
(2) Ibid.
(3) Ibid.; *Métaph.*, VII, 9.
(4) *Métaph.*, VIII, 8; *Phys.*, II, 1; VIII, 4, 5; *De l'Ame*, III, 11, § 9.
(5) *Phys.*, II, 1; *Métaph.*, V, 4.
(6) *De Cœlo*, I, 4 : Ὁ δὲ Θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

qui ne l'est pas, témoigne par là qu'il est incapable de connaître la vérité immédiate (1).

Mais qu'est-ce que la nature considérée soit dans effets, soit en elle-même ?

Les êtres dont le monde est rempli doivent leur e tence les uns à l'art, les autres à la nature. Les œuvres l'art n'ont en elles-mêmes aucun principe de changem Au contraire, les êtres naturels, tels que les animaux leurs parties et les plantes, ont en eux-mêmes le princ du mouvement et du repos; et ce principe, c'est la nat qui produit la translation dans ceux qui se déplace l'accroissement et le décroissement dans ceux qui croiss et décroissent, et l'altération dans ceux qui sont altér Donc, en premier lieu, la nature est un principe de mo vement, de translation, d'accroissement ou d'altération da un sujet qui est ce qu'il est par lui-même et non accide tellement (2).

Mais il est des êtres naturels, tels que les corps simple à savoir, la terre, le feu, l'air et l'eau (3), qui se déplace sans avoir en eux-mêmes le principe de leur mouve ment (4). La nature ne sera donc pas, dans de tels êtres, le principe du mouvement. On voit néanmoins que, lorsque ces corps sont abandonnés à eux-mêmes, ils se portent, si rien ne s'y vient opposer, les uns en haut, les autres en bas. Une outre pleine d'air est retenue par une pierre au fond de l'eau, vous ôtez la pierre, l'outre monte

(1) *Phys.*, II, 1.
(2) Ibid., II, 1 ; *Métaph.*, IX, 8 ; V, 4.
(3) *Phys.*, II, 1.
(4) Ibid., VIII, 4.

lle-même jusqu'à ce qu'elle surnage (1). Ce qui fait e l'air tend non vers le bas, mais vers le haut, c'est une issance naturelle non de se mouvoir, mais d'être mû ns cette direction. Cette puissance, cette disposition sive, il est vrai, mais dont un obstacle peut seul empêr l'effet, c'est la nature même du corps (2). Aussi, and le corps est mû dans un sens opposé, on dit que st violemment et contrairement à sa nature. Il est con me à la nature du feu d'aller de bas en haut ; il est conire à sa nature d'aller de haut en bas (3). Donc, et en ond lieu, la nature est la cause ou la disposition pase en vertu de laquelle un corps simple est mû en ligne oite de bas en haut ou de haut en bas (4),

Considérée dans son rapport avec la génération, la nare est la puissance qui opère la reproduction des êtres. ul être ne se crée lui-même ; car créer, c'est mouvoir, t avant de mouvoir il faut être (5). La cause productrice oit être extérieure à l'être produit. Cette cause, c'est un re naturel, une nature semblable à l'être produit, existnt antérieurement et déjà en acte (6). Je dis une nature, arce que la cause qui produit s'appelle en général nature, omme la substance produite elle-même. L'homme prouit un homme, le cheval un cheval, et c'est leur nature ui les y porte et qui leur en donne le pouvoir (7). Donc,

(1) *Phys.*, VIII, 4.
(2) Ibid.
(3) Ibid., II, 1.
(4) Ibid., VIII, 4.
(5) Ibid., VIII, 7.
(6) *Métaph.*, VII, 7; IX, 8; XII, 3.
(7) Ibid.

en troisième lieu, la nature est le principe du mouvem par lequel un être vivant produit en dehors de lui-mê un être semblable à lui. Ici, la nature est principe mouvement à la fois dans le même être et dans un au être : dans le même être, en tant que c'est l'animal qui meut lui-même pour produire un autre animal (1) ; da un autre être, en tant que c'est un nouvel animal qui dans le premier, sa cause productrice (2).

Nous avons dit en quoi consiste la nature envisagée p rapport à ses effets. Étudions-la présentement en elle-mêm

Et d'abord, considérée comme principe du mouvem dans le même être, en tant que même, la nature est-el matière, ou réunion de la matière et de la forme ; ou bi est-elle principalement essence et forme?

A un premier point de vue, la nature est cette matiè brute, impuissante par elle-même à s'organiser et à cha ger, dont sont faits les êtres naturels, que cette matiè soit première relativement, comme l'airain par rapport à l statue, absolument, comme l'eau qui, avant d'être la ma tière de la statue, est d'abord la matière de l'airain, de l'o et de tous les corps fusibles. Cette matière demeure la mêm sous les modifications diverses qu'elle subit, et chacun dit qu'elle constitue la nature même de l'objet. C'est pour cette raison que, parmi les philosophes, on a nommé na ture tantôt la terre, tantôt l'eau, tantôt tous les éléments ensemble (3).

(1) *Mét.*, XII, 3; Brandis, 241, l. 30 : Ἡ δέ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

(2) Ibid., VII, 7 : Αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. Brandis, 139, l. 15.

(3) Ibid., V, 4; *Phys*. II, 1.

A un autre point de vue, la nature des êtres est la réunion de la forme et de la matière (1). En effet, la matière sans la forme n'est rien; la forme sans la matière n'existe pas davantage. Cependant, dans cette union, c'est la forme qui fait et détermine la nature de l'être bien plutôt que sa matière (2). Tout être se définit par sa forme. Celui-là seul qui connaît la forme ou l'essence d'un être, connaît vraiment sa nature (3). Enfin, aucun être ne nous paraît posséder sa nature que lorsqu'il a revêtu sa forme en passant de la puissance à l'acte La chair et l'os en puissance ne sont pas encore la chose dont la nature consiste à être en os ou de la chair. D'où l'on voit que c'est surtout dans la forme et dans l'acte que réside la nature des êtres (4).

La nature est encore le but et la fin des êtres. Ce qu'est devenu un être quand il a atteint son parfait développement, quand il est devenu une substance, une réalité, une entéléchie, on dit que c'est là sa nature propre, qu'il s'agisse d'un cheval, d'un homme ou d'une famille (5).

Ainsi la nature est la forme ou l'essence, l'acte, le but, la fin et le principe du mouvement. Mais l'âme est, elle aussi, la forme et l'essence des êtres (6), leur fin (7) et le principe du mouvement qui se produit en eux (8). L'âme et la nature des êtres ne sont donc qu'une seule et même

(1) *Métaph.*, V, 4; XII, 3.

(2) *Parties des anim.*, I, 1; *Phys.*, II, 1. Καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης. Bekk., 193; *Génér. et corrupt.*, II, 9; *Métaph.*, XII, 3.

(3) *Métaph.*, VII, 6.

(4) *Phys.*, II, 1; *Métaph.*, V, 4.

(5) *Politiq.*, I, 1, § 8; *De l'Ame*, II, 1, § 4.

(6) Ibid., II, 4, § 4.

(7) Ibid., II, 4, § 6; *Métaph.*, VII, 10.

(8) *De l'Ame*, II, 4, § 6.

chose, et par là on voit que la nature d'un être animé n'i autre chose que son âme.

Si nous envisageons la nature comme cause de génér-tion ou de reproduction, nous verrons qu'elle se confo avec un être producteur du même genre et de la même e-pèce que l'être qu'il produit (1). L'homme est une œuv de la nature, un être naturel, une nature (2), et c'e l'homme qui engendre l'homme. Donc la nature, en ta que puissance productrice, est constituée par un être sem-blable à l'être produit. Chaque essence provient d'une es-sence portant le même nom (3), et l'être qui engendr suffit comme cause à la production (4). C'est lui qui donn la forme à la matière, et qui, par conséquent, produit vrai-ment la génération ; car la génération, c'est la matière revêtant une forme. Telle forme s'unissant à tel os, à telles chairs, voilà Socrate et Callias (5).

Mais qu'il se termine à l'être lui-même, ou que son effet s'étende à un être différent, le pouvoir de se mouvoir soi-même n'appartient qu'aux êtres qui ont la vie. *Cette* faculté est la vie elle-même (ζωτικόν) et ne se trouve que chez les êtres animés (6). La nature créatrice, la *nature* qui n'est pas une disposition passive à subir un mouvement, ne se rencontre que là où est l'âme (7).

Voilà pourquoi la connaissance de l'âme contribue beau-

(1) *Génér. et corrupt.*, I, 5.
(2) *Métaph.*, XII, 4 ; VII, 7.
(3) Ibid., XII, 3.
(4) Ibid., VII, 7.
(5) Ibid., ibid.
(6) *Phys.*, VIII, 4 ; Bekk., 255.
(7) Ibid.

coup à faire comprendre la nature. L'âme est, en effet, en quelque sorte comme la nature, le principe des êtres animés (1). Aussi est-ce au naturaliste d'étudier l'âme (2). Le vrai naturaliste n'est-ce pas celui qui ne parle que de la matière et qui ignore la notion. Ce n'est pas non plus celui qui ne connaît que cette notion. C'est celui qui réunit les deux conditions (3), et qui étudie le corps en tant que susceptible de mouvement (4). Or, l'âme et la nature sont principes de mouvement (5).

Toutefois, quoique dans les êtres animés la nature soit identique à l'âme en tant que principe de mouvement, elle se distingue profondément de l'âme intelligente. Les modifications de la matière qui sont l'œuvre de la nature, les actions de tel corps spécial, la nature elle-même, objet de l'étude du naturaliste, ne sont pas séparables de l'être (6); tandis que l'intelligence est séparable de l'être, vient du dehors et lui survit (7). La nature n'est séparable de l'être que rationnellement et par abstraction (8).

Mais, distincte de l'intelligence, la nature a cependant un but (9). Elle ne fait rien en vain; toutes ses démarches tendent à une fin ou sont la condition de l'existence

(1) *De l'âme*, I, 1, § 1.
(2) Ibid., ibid., § 11.
(3) Ibid., ibid., ibid.
(4) *Métaphys.*, XI, 3.
(5) Ci-dessus, même chapitre.
(6) *Phys.*, II, 1.
(7) *De l'âme*, I, 1, § 11; Ibid., II, 2, § 9; Ibid., I, 4, § 13, 14. Ibid., III, 5, § 2; *Métaph.*, XII, 3; *Morale à Nicom.*, X, 7; *Génér. des anim.*, II, 3.
(8) Phys., II, 1; Bekk., 193 : Οὐ χωριστὸν ὄν, ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.
(9) *Phys.*, II, 8. Ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος.

et du mouvement des choses qui ont un but (1). Elle fait effort pour s'éloigner de l'indéterminé et pour se rapprocher continuellement de la forme, de la fin, du meilleur en un mot, et l'être est meilleur que le non-être (2). Elle engendre pour ajouter l'être à l'être, et la génération qu'elle opère ajoute la nature à la nature (3), l'homme à l'homme, la plante à la plante, sans s'arrêter jamais (4).

Mais en même temps qu'elle vise au meilleur et qu'elle multiplie l'être, elle met dans ses productions la symétrie et la proportion. Semblable à l'art, il y a dans ses œuvres un dessein marqué (5). Elle est elle-même la raison et l'ordre dans l'ensemble des êtres (6). Entre les parties qui précèdent et celles qui suivent, elle établit des rapports constants. On le peut voir chez les animaux, qui agissent pourtant sans art, sans étude, sans calcul. Aussi quelques-uns se sont-ils demandé si ce n'est pas l'intelligence, ou quelque lumière semblable qui préside aux travaux des araignées, des fourmis et des autres animaux industrieux. En allant du grand au petit, le même fait a lieu dans les plantes, dont tous les mouvements conspirent à une seule et même fin : ainsi les feuilles servent à protéger les fruits. Mais si c'est à la fois par un mouvement naturel et

(1) *De l'âme*, III, 12, § 3; *Politiq.*, I, 8; *De cœlo*. I, 4. Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν; *De la marche des animaux*, 2, p. 704.

(2) *Phys.*, VIII, 7; *Génér. et corrupt.*, II, 10; *De la marche des animaux*, 2.

(3) Ibid, II, 1. Ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.

(4) *Des plantes*, I, 2.

(5) *Génér. des anim.*, IV, 2.

(6) *Phys.*, VIII, 1. Ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως. — Τάξις δὲ πᾶσα λόγος.

en vue d'une fin que l'hirondelle bâtit son nid, que l'araignée tisse sa toile et que les plantes étendent les feuilles au-dessus des fruits afin de les protéger, et poussent leurs racines non point en haut, mais en bas et dans le sol, pour y puiser la nourriture, il est manifeste que, dans les êtres que la nature produit et conserve, il y a une cause semblable à celle qui crée les œuvres de l'art (1). Cette cause, c'est la nature elle-même qui dispose tout comme par une sage prévoyance de l'avenir (2), qui met dans le ciel l'ordre et l'harmonie, refuse le mouvement aux étoiles fixes plus nombreuses et plus voisines du premier moteur, l'accorde aux planètes plus rares et plus éloignées de la dernière sphère, et maintient ainsi dans le monde un parfait équilibre (3); c'est elle qui, ici-bas, crée les plantes pour les animaux et les animaux pour l'homme (4). C'est elle aussi qui entretient la vie et qui porte tout être à se reproduire dans un être semblable à lui, afin qu'il participe autant que possible de l'éternel et du divin, et que, si son existence est bornée, elle recommence du moins dans un autre lui-même (5); c'est elle qui répare les pertes et qui rétablit d'un côté ce qui périt de l'autre (6), de telle sorte que ce qui ne se peut perpétuer en nombre, se continue du moins dans l'espèce (7); c'est elle, enfin, qui gouverne

(1) *Phys.*, II, 8; Bekk., 199.
(2) *Du ciel*, II, 9.
(3) Ibid., II, 12. (V. ci-dessous, ch. X.)
(4) *Politique*, I, 28, § 6.
(5) *De l'âme*, II, 4, § 2.
(6) *Génér. des anim.*, III, 4. Ὃ γὰρ ἐκεῖθεν ἀφαιρεῖ ἡ φύσις, προστίθησιν ἐνταῦθα.
(7) *Économiq.* I, 3.

avec sagesse et administre en quelque sorte l'univers tout rempli et tout animé de sa divine influence (1).

Mais la nature n'est pas Dieu. La nature ordonne; elle est l'ordre lui-même (2). Dieu ne descend pas à ordonner les choses (3). Non-seulement la nature n'est pas Dieu, mais elle n'est pas même divine; elle n'est que démoniaque (4). Sans doute elle agit dans une fin, comme l'art. Mais, comme l'art aussi, elle est irréfléchie et ne sait pas délibérer. Les animaux qu'elle meut et qu'elle inspire, procèdent sans dessein prémédité, sans étude, sans choix. Elle ressemble à l'art en ce qu'elle poursuit un but certain, mais elle lui ressemble aussi en ce qu'elle est imparfaite et se trompe. Le grammairien viole les règles de la langue; parfois le médecin administre mal les médicaments. Ainsi fait la nature, qui produit un monstre au lieu d'un animal. Quoi qu'il en soit, et bien que la nature ne délibère pas, elle n'en a pas moins une fin déterminée. Il est absurde de nier qu'il y ait une fin poursuivie, parce que l'on a pas vu le moteur délibérer avant de mouvoir. La nature n'a pas besoin de délibérer. Elle agit par son énergie propre, qui lui sert en même temps de guide. Ce qui arrive dans son domaine, arrive parce qu'il est dans

(1) *Écon.* I, 3; *Phys.*, VIII, 1. Οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.

(2) On l'a vu un peu plus haut, même chapitre.

(3) *Eth. à Eudème*, VII, 15. Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ Θεός. On lit bien dans les *Économiques*. I, III. Οὕτω γὰρ πρωκονόμηται ὑπὸ τοῦ Θείου, mais c'est un passage presque unique, et Aristote parle sans doute là, comme en quelques autres endroits, le langage populaire. Cf. Ravaisson. *Essai sur la Métaphysique* d'Aristote. I, p. 594.

(4) De la divinat. par les songes, 2. Ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

sa nature de se produire ainsi. Si les maisons étaient au nombre des choses naturelles, il naîtrait des maisons comme il naît des animaux ou des arbres; s'il était dans la nature du bois de produire spontanément des navires sans le secours de l'ouvrier, les navires naîtraient du sein des madriers (1).

Aussi, quand la nature se trompe, ce n'est point parce qu'elle n'a pas de route tracée, c'est parce qu'un obstacle l'en fait dévier. Si rien ne l'en empêchait, elle marcherait droit à son but (2). Elle s'arrête ou se fourvoie, parce que des difficultés interrompent ou changent son cours. Dans le même être, la nature est à la fois matérielle et formelle (3). La nature, en tant que forme, est unie à la nature, en tant que matière. La forme, qui est un principe d'unité et de détermination, d'ordre et de symétrie, en un mot, de perfection, tend à maîtriser et à vaincre la matière, qui est, au contraire, un principe indéterminé et imparfait. C'est la matière qui entrave la nature. La matière est, chez les animaux, la cause qui produit les êtres dégénérés et les monstres, soit qu'elle surabonde, soit qu'elle fasse défaut. Les monstruosités ont essentiellement pour cause le défaut ou l'excès de matière (4). Par exemple, un fils qui ne ressemble pas à ses parents est un commencement de monstre; en effet, en lui la nature a dévié, est sortie des limites et des caractères propres à l'espèce, et a commencé à dégénérer. Quand une femelle naît au lieu

(1) *Phys.*, II, 8. Cet alinéa est constamment ou une traduction ou une paraphrase du chapitre cité.

(2) *Phys.*, II, 8. Ibid.

(3) Ibid., II, 1 ; *Métaph.*, V, 4.

(4) *Génér. des anim.*, IV, 3.

d'un mâle, c'est que l'espèce commence à dégénérer par quelque vice de matière. Cependant cette dernière déviation est nécessaire à la propagation de l'espèce, et comme elle a un but déterminé, elle est moins monstrueuse qu'une autre (1). Au reste, dans ces enfantements qu'on nomme monstrueux, la nature sort non pas absolument de ses voies, mais seulement de ses voies constantes. À la rigueur, rien ne se fait contre nature, mais seulement contre une des habitudes de la nature (2). On a tort d'attribuer au hasard les productions plus ou moins monstrueuses qui se voient dans le monde, si par le hasard on entend autre chose que la nature ou la pensée mêmes. Tout ce que l'on rapporte au hasard est l'œuvre soit de la nature, soit de la pensée (3); et les phénomènes de ce genre appartenant, non à l'ordre des choses qui arrivent toujours, mais seulement à l'ordre de celles qui arrivent quelquefois, la science ne les peut déterminer à l'avance ni en indiquer la véritable cause (4); de sorte que la cause des événements que l'on attribue au hasard demeure indéterminée et impénétrable à la raison humaine (5). Néanmoins, comme l'action de cette cause aboutit à une fin, les monstres ne sont, en réalité, que l'erreur d'une cause qui vise à un but et qui le manque, que cette cause soit la nature ou la pensée (6). La nature est donc toujours une puissance qui s'exerce en vue d'une

(1) *Gén. et corr.*, IV, 3.
(2) Ibid., IV, 4.
(3) *Métaph.*, XI, 8; *Phys.*, II, 4, 5, 6.
(4) *Phys.*, II, 5.
(5) Ibid., II, 5; *Mét.*, XI, 8.
(6) *Mét.* XI, 8; *Phys.*, II, 8.

fin; mais cette puissance est bornée dans son action par la matière qui lui est fatalement unie, lui résiste et la fait errer.

D'ailleurs, il ne faut point entendre par le mot nature une force générale, unique, et la même partout. La nature est la forme elle-même, et la forme n'existe que dans son union avec la matière (1). Chaque être a sa nature comme il a sa matière et sa forme, et ainsi il n'y a pas d'autre nature que la nature particulière (2). La nature, en général, n'a pas d'existence réelle; l'universel, quel qu'il soit, n'existe que logiquement. Ce n'est pas le mâle en général qui procrée, c'est tel ou tel mâle : Socrate ou Coriscus. Coriscus est à la fois animal et homme; mais c'est en tant qu'homme qu'il procrée, et non en tant qu'animal, parce que la qualité d'homme est bien plus propre à l'individu que celle d'animal. Ce qui produit appartient bien à la fois au genre et à l'espèce, mais c'est en tant qu'espèce qu'il produit et qu'il est cause du mouvement dont la nature est en lui le principe. Donc, il n'y a pas de nature universelle (3).

D'où il suit que, pour connaître à fond la nature telle que l'a conçue Aristote, et lui faire sa juste part comme cause du mouvement et de la vie, ce n'est pas assez de l'avoir étudiée de haut et dans ses caractères généraux, mais qu'il faut encore pénétrer dans la réalité où elle s'enferme et réside, la poursuivre sous ses formes diverses à tous les degrés de l'existence, et aller surprendre son action dans l'élément d'abord et dans le corps simple, puis dans la

(1) *Phys.*, II, 1.

(2) *Métaph.*, XII, 4.

(3) *Génér. des anim.*, IV, 3; *Mét.*, XII, 4.

plante et dans l'animal, et enfin dans ces substances sensibles encore, mais impérissables, dont l'ensemble compose le ciel.

§ III. — De la nature en tant que cause de mouvement dans les corps simples ou premiers.

La génération et la destruction des êtres naturels a pour condition l'existence de certains corps sensibles élémentaires, qui servent de sujet ou de matière au changement (1). Cette matière n'aurait aucune réalité, si elle était sans modes et séparée des êtres eux-mêmes. Aussi devons-nous admettre dans tout être naturel une matière toujours revêtue d'un des modes de la qualité sensible, tels que le froid et le chaud, et rigoureusement inséparable des êtres dont elle est le sujet. Nous dirons donc que tout corps composé a, pour principes et pour éléments : 1° la matière indéterminée, c'est-à-dire ce qui n'est tel corps qu'en puissance ; 2° les modes contraires de la qualité sensible, comme le chaud et le froid ; 3° enfin, le feu, l'eau, l'air et la terre, corps simples et premiers, qui n'ont pour principes que la matière et les contraires, et dont sont composés tous les corps (2).

Et, disons d'abord en quoi la nature contribue à la formation et à l'existence des corps simples ou premiers.

Ce qui constitue ces corps, c'est d'une part, on vient de le voir, la matière indéterminée, qui n'est point créée, qui préexiste à tout de par sa nature, et qui est à un cer-

(1) *Génér. et corrupt.*, II 1.
(2) Ibid., II, 1.

tain point de vue la nature elle-même (1). Ce qui constitue d'autre part les corps simples, ce sont les contraires, non pas les contraires quels qu'ils soient, mais ceux qui font qu'une chose est sensible, c'est-à-dire, tangible. Il est certaines qualités corporelles qui ne sauraient former un élément, parce qu'elles n'établissent pas entre les corps de différences fondamentales. Tels sont le blanc et le noir, l'amer et le doux. Bien que l'exercice de la vue précède celui du tact, les qualités visibles ne sont pas des qualités premières, des modes du corps tangible en tant que tangible : elles ne sont tangibles que parce qu'elles résident en une chose qui l'est (2). Or, les contraires tangibles comprennent le chaud et le froid, le sec et l'humide, le lourd et le léger, le dur et le mou, le visqueux et le desséché, l'épais et le mince (3). Mais on montrerait facilement que toutes ces oppositions se ramènent à deux : celle du chaud et du froid, et celle du sec et de l'humide. Par conséquent, les contraires, qui, avec la matière indéterminée dont ils sont la forme, constituent les corps simples, sont le chaud et le froid d'une part, le sec et l'humide de l'autre (4). De là, quatre éléments en tout. Et l'on n'en peut compter moins : le chaud, en effet, n'est ni l'humide ni le sec; l'humide n'est évidemment ni le chaud ni le froid; enfin, le froid et le sec ne sont nullement des espèces réductibles à des genres supérieurs, tels, par exemple, que le chaud et l'humide (5).

Ces quatre éléments, en s'unissant deux à deux, pro-

(1) Voir le chapitre précédent.
(2) *Génér, et corrupt.*, II, 2.
(3) Ibid., II, 2; *De l'âme.* II, 11, § 10.
(4) Ibid., II, 2.
(5) Ibid., II, 2.

duisent six combinaisons. Mais, de ces combinaisons, deux sont impossibles, savoir : celle du froid avec le chaud et celle du sec avec l'humide, parce que, de deux contraires qui se rapprochent, l'un détruit l'autre. Restent donc les quatre combinaisons du chaud et du sec, du chaud et de l'humide, du froid et de l'humide, et enfin du froid et du sec, qui, dans la réalité, donnent naissance à quatre corps simples et à quatre seulement : le feu, l'air, l'eau et la terre. En effet, le feu est chaud et sec; l'air est chaud et humide, c'est une sorte de vapeur; l'eau est froide et humide, et la terre est froide et sèche (1).

Ainsi il y a quatre corps simples ou premiers : le feu, l'air, l'eau et la terre. Nous venons de voir quels en *sont les* principes. Ajoutons que dans la terre il y a plus de sec que de froid, dans l'eau plus de froid que d'humide, dans l'air plus d'humide que de chaud, et dans le feu plus de chaud que de sec (2).

Quel est le principe des éléments? Quelle cause en a formé les corps simples?

Les éléments n'ont pas leur principe dans un élément antérieur; on ne peut aller à l'infini dans la poursuite des causes, et d'ailleurs les quatre contraires *suffisent à* expliquer tous les modes sensibles des corps (3). La cause de la constitution intérieure et de l'existence des corps simples, c'est la nature. Le feu, l'air, l'eau et la terre, sont des êtres naturels qui ont en eux-mêmes le principe de leur existence (4).

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 3; *Météorologiques*, IV, 1.
(2) *Gén. et corrupt.*, II, 3.
(3) *De cœlo*, III, 4; *Métaph.*, II, 2.
(4) *Physique*, II, 1.

Mais les corps simples se meuvent-ils, et la cause de leurs mouvements est-elle aussi leur nature?

Ce qui précède montre que les corps simples ne sont pas créés. Ils ne naissent pas : ils sont. Toutefois ils sont soumis à une sorte de génération qui leur est propre et qui consiste en ce qu'ils naissent tous les uns des autres, par une transformation continuelle et réciproque (1).

Pour comprendre ce mouvement, il faut remarquer que les quatre éléments des corps simples sont les uns actifs, les autres passifs. Le chaud et le froid sont essentiellement actifs : en effet, si nous observons ces deux éléments soit en eux-mêmes, soit dans les corps simples, nous les voyons donner la forme, réunir, séparer, humecter, dessécher, durcir, ramollir. Au contraire, le sec et l'humide reçoivent d'un pouvoir extérieur toutes ces modifications; ils subissent la forme et ne la donnent pas; ils sont déterminés et ne déterminent pas (2). Or, comme chaque corps simple a deux éléments, l'un actif, l'autre passif, il agit par son élément actif, il pâtit par son élément passif, et de là il s'ensuit que les quatre corps simples sont tous réciproquement actifs et passifs.

Cette action réciproque et continuelle produit en eux de continuelles transformations, dont il est aisé de se rendre compte dans chaque cas particulier (3). Comme la génération, la transformation est un passage d'un contraire à l'autre, et elle n'offre pas toujours les mêmes caractères. Elle est tantôt prompte et facile, tantôt difficile et lente.

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 4.

(2) *Génér. et corrupt.*, II, 2, 8; *Météorol.*, IV, 1, 2, 3, 4; *Métaph.*, XII, 4.

(3) *Génér. et corrupt.*, II, 4; *Métaph.*, II, 2.

entre deux corps simples qui ont un élément semblable, elle s'opère promptement, et lentement entre ceux dont les deux éléments sont contraires, parce qu'un seul élément change plus facilement que deux. Par exemple, la transformation du feu en air est facile : dans ce cas, en effet, le feu et l'air ayant un élément semblable, le chaud, il suffit, pour que l'air naisse, qu'un seul élément du feu, le sec, soit vaincu par l'élément humide de l'air. De même, dans la transformation de l'air en eau, un seul élément est changé ; le froid de l'eau triomphe de la chaleur de l'air. Le changement n'est pas moins simple quand la terre naît de l'eau et quand le feu naît de la terre. En effet, la terre et l'eau ont un élément semblable, qui est le froid, et d'un autre côté, le sec se rencontre également dans le feu et dans la terre. Que l'humidité de l'eau soit vaincue, l'eau devient terre. Que le froid de la terre soit détruit, la terre devient feu. Mais si l'on prend les éléments dans un autre ordre, la transformation n'est plus aussi prompte. Sans doute le feu se transforme en eau, l'air en terre, l'eau en feu, et la terre en air, mais plus difficilement, parce que ici deux éléments au lieu d'un doivent subir le changement. Il arrive même que deux corps simples réunis se transforment en deux autres corps simples ; que, par exemple, la terre et l'eau deviennent air et feu. Alors il est évident que la transformation est encore ou lente ou prompte, et d'autant plus lente ou prompte qu'elle porte sur un plus ou moins grand nombre d'éléments (1).

Ainsi s'opère la transformation des corps simples. Or ce mouvement ne se confond ni avec l'accroissement ni avec l'altération. En premier lieu, la transformation n'est pas

(1) *Gén. et corrupt.*, II, 4.

l'accroissement. On se le rappelle, dans tout accroissement, il y a trois choses à considérer : la partie qui s'accroît, l'aliment qui s'y ajoute, et une substance sujet de l'accroissement. La substance persiste la même après le changement, et l'aliment dont elle s'est accrue n'est point détruit, il est seulement assimilé à la substance et coexiste avec elle sous cette nouvelle forme. Mais dans la transformation de l'eau en air, par exemple, il n'y a pas de sujet qui persiste, puisque l'air remplace l'eau, et l'aliment ne coexiste pas avec la substance, puisque l'eau est détruite (1). En second lieu, la transformation n'est pas une altération. Il y a altération lorsqu'un sujet sensible persistant le même est affecté seulement dans ses modes ou qualités. Mais quand la transformation de l'eau en air ou de l'air en eau est achevée, plus rien ne reste de l'élément transformé (2).

Donc la transformation n'est ni l'accroissement ni l'altération. C'est une génération, et une génération véritable, puisqu'elle fait passer tel élément, soit le feu, de la puissance à l'acte et puisque le feu, existant en puissance dans un autre élément, est mis en mouvement vers l'acte par un moteur de même espèce, à savoir le feu qui existait déjà en acte. Mais ce qui caractérise cette génération et la distingue de toute autre, c'est qu'elle se produit en cercle et revient sans cesse sur ses pas ; c'est que l'air naît de l'eau et que l'eau naît ensuite de l'air, tandis que, dans les êtres vivants, rien de tel ne se passe (3), et d'homme on ne devient pas enfant (4).

(1) *Gén. et corrupt.*, I, 5.
(2) *Génér. et corrupt.*, II, 4 ; *Métaph.*, II, 2.
(3) *Génér. et corrupt.*, II, 10.
(4) *Métaph.*, II, 2.

Quant à la cause première de la transformation ou génération réciproque des corps simples, comme ni ces corps ni leurs principes ne proviennent d'éléments antérieurs (1), il est évident que la puissance active et passive qui réside en eux et les transforme n'est autre que leur nature même (2). C'est donc à la nature que doit être rapporté, comme à sa cause, le premier mouvement des corps simples.

Mais ce mouvement n'est pas le seul auquel ils soient soumis. Bien que la transformation ne soit ni l'accroissement ni l'altération, les corps premiers sont cependant, à certains égards, susceptibles d'accroissement et d'altération. Il est vrai que lorsque l'air se forme de l'eau, par exemple, il n'y a pas d'accroissement de l'un des deux corps simples, puisque l'eau est entièrement détruite (3). Mais le feu, du moins, qui est aux trois autres corps ce que la forme est à la matière (4), le feu semble pouvoir s'accroître. Que l'on jette du bois dans le feu déjà allumé, l'air et la terre donneront une fumée qui, devenue ardente, se changera en flamme (5), et cette flamme fournira au feu un véritable accroissement. Cependant, le bois une fois consumé, le feu seul restera. L'aliment aura péri tout entier, et cet accroissement d'un instant n'aura réellement abouti qu'à une génération (6). Quoi qu'il en soit, dans sa courte durée, l'accroissement du feu aura eu pour cause le

(1) *De cœlo*, III, 4; *Métaph.* II, 2; *Météorol.*, IV, 2.

(2) *Génér.*, *et corrupt.*, II, 4. Ὅτι μὲν οὖν ἅπαντα πέφυκεν εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν φανερόν. Bekk., 331.

(3) *Génér. et corrupt.*, I, 5.

(4) *Météor.*, IV, 1; *Génér. et corrupt.*, II, 8.

(5) *Génér. et corrupt.*, II, 4; I, 5.

(6) Ibid., II, 4; I, 5.

feu lui-même, qui a brûlé le bois, et qui l'a brûlé parce que telle est sa nature (1).

Tous les corps simples sont susceptibles d'être altérés. C'est la conséquence même de leur essence et la condition de leur tranformation. Ils sont tous, avons-nous dit, réciproquement actifs et passifs. Or, agir, c'est mouvoir en altérant, et pâtir, c'est être altéré par le mouvement (2). L'élément actif de tel corps simple altère l'élément passif de tel autre, et tant que celui-ci n'est pas détruit, tant que la transformation commencée mais non achevée lui laisse encore une partie de ses modes essentiels, il n'est qu'altéré (3). C'est ainsi que le feu, qui est passif par la matière qui est en lui, subit une sorte de modification de la part de ce qu'il brûle (4). L'air est affecté par les odeurs qu'il nous transmet, avec cette différence, cependant, que nous sentons l'odeur et que l'air ne la sent pas (5). D'ailleurs, tous les corps simples sont constamment mêlés entre eux. Nul n'est pur, quoique les uns le soient plus, les autres moins. Placés dans l'espace intermédiaire, l'eau et l'air sont plus mêlés que le feu et la terre, qui occupent les extrémités contraires du lieu (6). Mais dès là que le mélange est l'état de tous les corps simples, ils subissent une perpétuelle altération, car la mixtion se définit : l'union de deux corps altérés l'un par l'autre (7). Mais c'est de leur nature à la fois active et passive que résultent ces altéra-

(1) *Phys.*, II, 8; *Génér. et corrupt.*, II, 4; *Météorol.*, IV, 2.
(2) *Génér. et corrupt.*, I, 6.
(3) Ibid., I, 4.
(4) Ibid., I, 5.
(5) *De l'âme*, II, 12, § 6.
(6) *Génér. et corrupt.*, II, 3.
(7) Ibid., I, 10.

tions et ce mélange des corps premiers. Donc, c'est la n ture qui, dans les substances élémentaires, produit le mo vement d'altération.

Cette même nature active et passive des corps simp est aussi le principe de leur translation, c'est-à-dire leur mouvement dans l'espace. Ces corps tendent par e mêmes, sans que rien d'extérieur les y porte, pourvu se lement que rien ne les arrête, chacun vers le lieu qui est propre : le feu en haut, la terre au centre du monde elle est immobile, l'air et l'eau entre le feu et la terre. demeureraient donc éternellement séparés les uns des a tres en vertu de la puissance naturelle qui les fait lége ou lourds (1), si quelque autre cause ne venait les *déplace* Cette cause est en eux : ils sont actifs et passifs les uns p rapport aux autres, ils se transforment, et le corps trans formé quitte sa position pour prendre celle que lui assign sa forme nouvelle ; la terre, devenue feu, monte ; le fe devenu terre, descend ; aucune, enfin, de ces substanc ne reste dans le même lieu (2).

Telle est la conséquence de leur transformation récipro que : elles se meuvent circulairement. La nature, qui vise toujours au mieux, et qui s'efforce de réaliser autant *que* possible dans les choses l'éternel et le divin, veut que le mouvement des corps simples soit circulaire, parce *que le* mouvement de cette espèce est le seul qui possède la continuité. Ainsi les corps premiers imitent et reproduisent l'éternel mouvement du ciel. Cependant, comme ils appartiennent à la sphère de la génération, leur mouvement de-

(1) *Phys.*, VIII, 4.

(2) *Génér. et corrupt.*, II, 10 ; II, 3.

vait être divers afin de produire, au sein de la continuité, la naissance et la destruction; et voilà pourquoi la nature, par un élan double et contraire, porte les corps simples, à mesure qu'ils se transforment, les uns en haut, les autres en bas, à la circonférence le feu léger, au centre la terre pesante (1).

En résumé, la matière déterminée, la forme sensible, les mouvements de transformation, d'accroissement, d'altération et de translation, tout, dans les corps premiers et simples, a pour cause la nature, ou plus exactement leur nature.

§ IV. — De la nature considérée comme principe du mouvement dans les corps composés inanimés.

Les corps composés ont-ils pour principe un seul corps simple, ou bien deux; ou bien faut-il penser que tous les corps simples entrent comme éléments dans tous les corps composés?

Et, d'abord, tel corps simple ne saurait, à lui seul, constituer la matière de tous les corps composés. En effet, la génération a toujours lieu d'un contraire à l'autre. Or, si l'on suppose que l'air est la matière universelle, le changement se produira toujours du même au même, l'air froid deviendra l'air chaud et non le feu, et il n'y aura plus génération, mais seulement altération. La matière commune à tous les corps composés ne pourra pas non plus être formée de l'air et du feu réunis. Ces deux corps simples ont un élément contraire : le feu est sec, l'air est

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 10.

humide. Par conséquent, ou ils ne coexisteront pas, car les contraires s'excluent, ou l'un ne sera qu'un mode de l'autre ; le feu ne sera, par exemple, que de l'air sec, et si l'air se change en feu, au lieu d'une génération véritable, on n'aura cette fois encore qu'une simple altération. Enfin, la matière des corps composés n'est pas un mélange de tous les corps simples, quelque chose d'intermédiaire à la fois entre l'eau et l'air, ou entre l'air et le feu, plus épais que l'air et le feu, plus subtil que l'eau et la terre. Qui ne voit en effet que cette dernière hypothèse exigerait la coexistence de principes contraires qui s'excluent réciproquement, et dont l'un est la privation de l'autre (1)?

D'ailleurs, si l'on prétend que la matière commune aux corps composés est à l'une des extrémités du lieu, ce sera le feu ou la terre ; mais nous répondons que, dans ce cas, tout sera feu ou terre, si c'est au milieu que l'on place la matière commune ; et si l'on ajoute, comme on le fait, que les extrêmes, comme le feu et la terre, ne peuvent subir de transformation réciproque, on nie la transformation réciproque des éléments, et nous l'avons démontrée (2).

La matière des corps composés est un principe essentiellement indéterminé, inséparable des modes et que les sens n'atteignent pas. Mais les corps composés frappent nos sens. Ils ont donc, outre cette matière indéterminée, des modes qui les rendent sensibles ; et tous ces modes, nous l'avons dit, se réduisent à quatre, ni plus ni moins, et les quatre combinaisons possibles de ces modes opposés forment les corps simples, le feu, l'air, l'eau et la terre.

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 5.
(2) Ibid., II, 5.

Or, si nul de ces corps simples n'est à lui seul la matière des corps composés; si la réunion de deux ou trois de ces corps simples n'est pas davantage cette matière, cependant tous les corps simples concourent à la formation de tout corps composé et s'y rencontrent en tant que principes. Voici pourquoi.

Tous les corps autres que les corps simples sont au centre du monde, sur la terre : la terre doit donc entrer comme élément dans la constitution de chacun d'entre eux. Mais l'eau y est aussi nécessaire pour donner à la terre des limites déterminées, de la consistance et de la cohésion dans toutes les parties; car on voit se réduire en poudre la terre qui est complétement sans eau. De plus, là où se trouvent l'eau et la terre, là aussi seront l'air et le feu, qui sont des contraires par rapport à l'eau et à la terre, autant qu'une substance peut être le contraire d'une autre. En effet, toute génération a lieu d'un contraire à l'autre; ainsi la génération ne se produira dans les corps composés que si les contraires se rencontrent. Il est donc vrai de dire que tous les corps simples sont à titre d'éléments dans tout corps composé (1).

Mais que sont le feu, l'air, l'eau et la terre dans tout corps composé, soit par rapport au corps composé lui-même, soit les uns par rapport aux autres?

Toute substance est nécessairement matière et forme. Des corps élémentaires qui constituent les corps mixtes, les uns par conséquent répondront à la matière, les autres à la forme.

La matière est ce qui est par soi-même indéterminé,

(1) *Génér. et corrupt.*, I, 8.

imparfait, n'existant pas s'il n'a une forme, et impuiss à se la donner lui-même. La matière est donc le prin passif des choses. C'est pourquoi l'imperfection des ê doit être attribuée aux éléments contraires passifs, don nature a fait la matière des corps (1). Entre les élémen passifs des corps composés et leur matière, il y a identi et ces éléments passifs, ce sont le sec et l'humide, q selon les formes qu'ils affectent, deviennent les corps com posés, et causent la diversité de ces corps en ce que c' tantôt le sec, tantôt au contraire l'humide qui y préd mine (2). Ce qui est passif est toujours humide ou sec, o à la fois sec et humide (3). Or, de tous les éléments, l plus propre à la terre, c'est le sec, le plus propre à l'eau c'est l'humide. Le sec prédomine dans la terre; l'humid prédomine dans l'eau, et c'est par son élément prédomi- nant qu'un corps est lui-même (4). La terre et l'eau, don l'élément prédominant est passif, ont, à un plus hau degré que tous les autres, le caractère de passivité qui dis- tingue la matière (5). Aussi la terre et l'eau sont-ils la matière de tous les corps sensibles (6).

La matière suppose la forme qui la détermine en triomphant de ce qu'il y a en elle d'indéterminé; car nulle cause ne donne la forme et n'impose la limite, qu'à la condition de triompher de la matière (7). Le chaud et le

(1) *Météor.*, IV, 2.
(2) Ibid., 4; *Génér. et corrupt.*, II, 8.
(3) *Météor.*, IV, 5.
(4) Ibid., IV, 4.
(5) Ibid., IV, 5.
(6) Ibid., IV, 4.
(7) Ibid., IV, 3.

froid sont essentiellement actifs. C'est à ces deux éléments qu'il appartient de séparer et de réunir, d'humecter et de dessécher (1). Bien qu'il réside surtout dans les corps de nature passive, le froid est actif (2). On voit cet élément détruire quelquefois les corps, au moins accidentellement, et quelquefois aussi brûler et échauder, non pas comme la chaleur elle-même, mais en accumulant et condensant à l'intérieur la chaleur naturelle qui ne peut plus dès lors rayonner à l'extérieur (3). Le chaud est, de son côté, plus actif encore que le froid. La chaleur intérieure est, dans tous les êtres, un principe de mouvement et de vie. Il suit de là que le chaud et le froid sont la forme des corps. Mais le chaud est dans le feu et dans l'air. L'air et le feu seront donc dans tous les corps composés. Ils y seront pour cette seconde raison, qu'ils sont contraires à l'eau et à la terre : la terre est le contraire de l'air, et l'eau est le contraire du feu. Or, toute génération se produit quand un élément est vaincu et transformé par l'élément contraire. Ainsi la génération ne sera possible que si tous les principes contraires se rencontrent dans tous les corps. Voilà pourquoi tous les corps élémentaires, le feu, l'air, l'eau et la terre, entrent comme principes constitutifs dans tous les corps, les uns à titre de matière, les autres à titre de forme ou de cause active et motrice (4).

L'action du chaud et du froid sur les éléments passifs a pour effet la génération simple ou la destruction simple des corps sensibles homogènes, c'est-à-dire la production

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 8.
(2) *Météor.*, IV, 5.
(3) Ibid., IV, 5.
(4) *Génér. et corrupt.*, II, 8.

ou la destruction de la forme de ces corps, que ce soit des minéraux comme l'or, l'airain, l'argent, l'étain, le fer, les pierres, ou bien certaines parties des animaux et des plantes, telles que la chair, les os, les nerfs, le bois, l'écorce, les feuilles (1). Voici comment s'opèrent cette génération et cette destruction.

Dans les corps composés, il y a du sec ou de la terre pour qu'ils soient solides, et de l'eau ou de l'humide, pour qu'ils soient consistants. En vertu de leur énergie active le chaud et le froid triomphent du sec et de l'humide, mais sans les détruire; car la chaleur intérieure et naturelle des corps, loin de les dessécher, y entretient et y fait circuler l'humidité. Grâce à cet équilibre de ses éléments constitutifs, le corps composé prend sa forme, revêt sa nature, et la conserve (2). Que si, au contraire, le sec et l'humide, qui avaient été vaincus et déterminés par le froid et le chaud, l'emportent sur les éléments actifs, le corps se dissout et perd sa forme. Et cette prédominance des principes passifs a lieu lorsque les éléments actifs sont combattus par la chaleur ou par le froid de l'air environnant. Qu'est-ce en effet que la dissolution ou la putréfaction? Rien autre chose que le desséchement qui résulte de la chaleur extérieure de l'air, laquelle l'a emporté sur le froid du corps et sur sa chaleur intérieure, et en a dissipé l'humidité. Tout ce qui pourrit devient plus sec, se réduit d'abord en fumier, puis en poudre; tandis que ce qui est froid, ou ce qui n'est chaud que de sa chaleur propre et

(1) *Météor.*, IV, 1, 10.
(2) Ibid., IV, 1.

térieure, échappe à la pourriture et demeure dans ses limites (1).

L'observation constate cette puissance du chaud et froid naturels sur le sec et l'humide de la terre et de l'eau, dans la solidification et la liquéfaction des corps, la maturation des fruits et la digestion des aliments.

Tout corps qui a par lui-même des limites, doit être dur ou mou, et il ne sera l'un ou l'autre que s'il est solide. La dureté et la mollesse des corps n'ont évidemment d'autre cause que leur plus ou moins de solidité. Voyons donc comment un corps devient solide. La solidité est un mode sensible que la matière acquiert, mais seulement quand un agent ou un moteur le produit en elle. Cet agent, c'est la nature qui meut au moyen du froid ou du chaud. En effet, nul corps humide n'a de limites par lui-même, qu'à la condition de cesser d'être humide. Mais cesser d'être humide, c'est se dessécher. Ainsi devenir solide, c'est se dessécher. Or, ce qui se dessèche perd son humidité sous l'action du chaud ou sous l'action du froid : sous l'action du chaud, quand la chaleur intérieure triomphe de l'humidité et la réduit en vapeur; sous l'action du froid, quand, faute de cette chaleur intérieure qui maintient l'humidité propre du corps, cette humidité est détruite par la chaleur extérieure. On voit donc que la solidification qui se ramène au dessèchement ou à la destruction de l'humidité, a pour cause, soit la chaleur propre, soit le froid intérieur du corps qui devient solide (2).

La liquéfaction a lieu d'une seule manière, quand un

(1) *Météor.*, IV, 1.
(2) Ibid., IV, 3, 5.

corps dont l'élément principal est l'eau ou l'humide qui était devenu solide sous l'action d'un principe, s l'action du principe contraire et redevient liquide. corps que le froid a solidifiés par le chaud, et ceux qu chaud a solidifiés reprennent, par le froid, la forme liqu Un corps que le feu ou la chaleur sèche a rendu solide dissout dans l'eau, qui est de l'humidité froide. Le feu le chaud fond la glace que le froid avait produite. La quéfaction ou génération simple d'un corps liquide a d son principe tantôt dans le chaud, tantôt dans le froid (

Il y a dans les arbres un aliment qui compose la s stance des fruits. Cet aliment est parfait et achevé à l poque où la semence renfermée dans le fruit a assez puissance pour donner naissance à un arbre nouveau, la maturation est le travail naturel qui porte l'aliment ce point de perfection. C'est une sorte de digestion qui c et épaissit l'élément liquide de l'arbre. Les choses qui m rissent sont d'abord aériformes, puis aqueuses ; enfin ell passent à l'état de terre en prenant de la consistance en s'épaississant. La chaleur est l'agent dont se sert la nature pour parfaire ainsi certains éléments qu'elle mène à un juste degré de maturité, tandis qu'elle laisse les autres à l'état de verdeur (2). La verdeur ou la crudité est le contraire de la maturité. Elle est causée par une cuisson imparfaite et comme par une fausse digestion de l'aliment des arbres. Cet aliment non digéré, c'est de l'humidité, qui n'a pas reçu de forme. La maturité est perfection, achèvement et forme déterminée ; la verdeur est imperfec-

(1) *Météor.*, IV, 6.

(2) Ibid., IV, 3. Καὶ τὰ μὲν εἰς αὐτὴν ἡ φύσις ἄγει κατὰ τοῦτο, τὰ δ' ἐκβάλλει.

tion, et cette imperfection vient de ce que la chaleur naturelle n'a pas été assez forte pour sécher, épaissir et bien déterminer l'élément humide qui prédominait dans l'arbre. Ouvrez un fruit vert, il contient de la vapeur ou de l'eau, souvent l'un et l'autre. La substance n'est ni épaisse ni formée. La chaleur a manqué; ce fruit n'est pas mûr (1).

Il nous reste encore à parler des corps composés homogènes, qui sont la substance des animaux. Ils se forment de l'aliment bien digéré. La digestion est un état parfait, achevé, résultant de l'action de la chaleur naturelle et intérieure sur les éléments passifs qui sont la matière de tous les corps. L'aliment digéré est parfait, et le principe de cette perfection, c'est la chaleur naturelle, non que cette chaleur, tout intérieure et propre à chaque corps, ne soit parfois heureusement secondée par la chaleur de certains corps extérieurs : les bains chauds, par exemple, et d'autres moyens analogues ne laissent pas que d'aider à la digestion ; mais la chaleur intérieure et naturelle est l'agent et le moteur principal de la digestion, dont le but est la nature en tant qu'essence et forme. Or, la digestion et les phénomènes semblables ont lieu quand la chaleur triomphe de l'humidité intérieure. Les choses digérées deviennent plus épaisses et ont, par conséquent, besoin de chaleur, parce que c'est la chaleur qui épaissit en desséchant. L'indigestion, qui s'oppose à la digestion, est un état imparfait causé par le défaut de chaleur. Ce défaut, c'est le froid qui se rencontre surtout dans les éléments passifs dont la nature a fait la matière des corps, et qui ne sau-

(1) *Météor.*, IV, 3.

raient prendre d'eux-mêmes une forme déterminée (1). Ainsi, le chaud et le froid sont les principes de la bonne et de la mauvaise digestion dans les animaux. Et il importe de bien distinguer la chaleur animale de tout ce qui n'est pas elle. Il ne faut pas la confondre avec la chaleur de l'air extérieur qui est fatale à la vie et engendre la corruption, si la chaleur propre et intérieure des êtres ne vient balancer sa dangereuse influence. Tout ce qui se meut a dû, d'abord, triompher du feu, de la chaleur de l'air extérieur (2) causée par le frottement des astres sur les couches supérieures de l'atmosphère (3). Cette chaleur n'est cause d'aucun mouvement (4). La chaleur animale n'est pas non plus celle dont est formée la substance des astres et du soleil, lesquels, d'ailleurs, sont chauds, mais ne sont pas de feu; mais elle est semblable à cette substance des astres, c'est-à-dire à l'éther lui-même (5). C'est un esprit répandu dans la substance séminale comme dans tout corps écumeux, et qui n'a rien de commun avec le feu d'où ne provient aucun animal, ni aucune autre substance analogue (6). C'est à la fois la chaleur solaire et l'esprit contenu dans la substance séminale, qui composent le principe vital chez les animaux et les plantes (7). Ce principe est la cause de la fécondité et de l'accroissement (8).

(1) Ἡ δ' ἀτέλειά ἐστι τῶν ἀντικειμένων παθητικῶν, ἥπερ ἐστιν ἑκάστῳ φύσει ὕλη. *Météor.*, IV, 2; Bekk., 380.

(2) *Météor.*, IV, 1.

(3) *Du Ciel*, II, 7.

(4) *Météor.*, IV, 1.

(5) *Génér. des anim.*, II. 3.

(6) Ibid., II, 3.

(7) Ibid., II, 3.

(8) Ibid., *Part. des anim.*, II, 3.

Ce qui précède montre que la science doit considérer, dans les corps composés, la matière, la forme et le double mouvement de génération et de destruction qui réunit la forme à la matière ou l'en sépare. La nature elle-même donne pour matière, aux corps composés, les corps simples passifs, l'eau et la terre. Les éléments actifs, le chaud et le froid, triomphent de cette matière indéterminée en vertu de leur force naturelle, et lui imposent la forme solide ou liquide qui les fait être ce qu'ils sont, de sorte que ces éléments jouent à la fois le rôle de forme et de moteur. On peut dire par conséquent que la matière, la forme et le mouvement de réunion ou de séparation de la matière et de la forme dans les corps composés, ont un principe unique, et que ce principe, c'est la nature.

§ V. — De la nature considérée comme cause du mouvement dans les plantes.

L'être animé se distingue de l'être inanimé parce qu'il vit. Pour qu'un être vive, il suffit qu'il ait une seule des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement dans l'espace, et aussi ce mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement (1). Ce qui fait que de toutes les plantes on peut dire qu'elles sont vivantes, c'est qu'elles semblent avoir en elles-mêmes une force et un principe d'où elles tirent leur accroissement et leur dépérissement en sens contraires (2). Mais si

(1) *De l'Âme*, II, 2, § 2.
(2) Ibid., II, 2, § 3.

les plantes ont la faculté de se nourrir, elles n'ont que celle-là (1); elles ne possèdent ni la sensation ni la locomotion (2).

Pourquoi les plantes ne sentent-elles pas, bien qu'elles aient une âme, et qu'elles soient affectées par les choses du toucher, et que, par exemple, elles se refroidissent et s'échauffent? La cause en est premièrement qu'elles ne possèdent pas de principe capable de recevoir les formes des objets sans recevoir la matière (3). En second lieu, elles ne sauraient avoir des sens parce que le toucher leur manque, et que, sans le toucher, un être n'a aucun sens et n'est pas un animal. En effet, le corps des plantes est simple, car il est formé seulement de terre (4). Mais nul corps simple n'a le sens du toucher; en voici la raison : le toucher doit s'appliquer à toutes les choses tangibles comme une sorte de moyenne; son organe doit recevoir non-seulement toutes les différences dont la terre est susceptible, mais encore celles du chaud et du froid et de toutes les qualités perceptibles au toucher (5). Il ne se peut, par conséquent, que cet organe soit tel ou tel élément en particulier (6). D'ailleurs le toucher, c'est l'animal lui-même; ce qui n'est pas animal, ne l'a pas (7). Mais l'animal est un corps animé et un corps ne se compose pas seulement d'air ou d'eau; il s'y trouve toujours quelque

(1) *De l'Ame*, II, 2, § 4.
(2) Ibid., I, 5, § 15; *Du Sommeil*, I.
(3) *De l'Ame*, II, 12, § 4; III, 12, § 2.
(4) Ibid., II, 13, § 1.
(5) Ibid., III, 13, § 1.
(6) Ibid., III, 13, § 1.
(7) Ibid., III, 13, 2

chose de solide. Donc, tout animal, et par conséquent le toucher qui constitue l'animal, est nécessairement un mélange de terre et d'autres éléments analogues (1). C'est pourquoi la plante, où il n'entre que de la terre, n'a ni le toucher ni aucun autre sens. Elle n'est donc pas affectée, altérée en tant que plante, mais en tant que terre et corps passif, et nous savons que la terre et les corps passifs sont affectés par ceux d'entre les éléments dont la nature est active (2).

Dépourvues de sensibilité, les plantes sont, par conséquent, immobiles dans l'espace : nul être, s'il n'a désir ou crainte, ne se meut, si ce n'est par une force étrangère (3). Eussent-elles la sensibilité, les plantes ne seraient pas pour cela nécessairement douées de mouvement, puisque certains animaux très-complets n'ont pas les organes de la marche (4). La plante est fixée au sol (5); il n'y a donc pas lieu de chercher si la nature est en elle le prineipe du mouvement de translation.

Mais la plante se nourrit; croît et se reproduit; quelle est la puissance qui la fait grandir et la conserve?

Il y a dans toute plante une humidité et une chaleur naturelles (6). C'est cette chaleur naturelle qui, en agissant sur l'aliment dont le principe est dans la terre, l'épaissit et en nourrit le végétal (7). Le secours de la

(1) *De l'Ame*, II, 11, § 4.
(2) Voir les deux chapitres précédents.
(3) *De l'Ame*, III, 9, § 5.
(4) Ibid., III, 9, § 6.
(5) Ibid, III, 12, § 3.
(6) *Des Plantes*, I, 2.
(7) *Météorol.*, IV, 2.

chaleur solaire est, il est vrai, nécessaire à la chaleur intérieure (1); mais celle-ci est l'agent principal de la digestion et de l'accroissement (2).

Toutefois, même dans les plantes, où la vie n'éclate pas comme dans l'animal, mais se cache et s'enveloppe de mystère (3), ce n est pas le feu, ce n'est pas la chaleur qui est la cause première de la nutrition et de la reprduoction. Il est possible, sans doute, que le feu contribue avec d'autres éléments à l'accroissement des êtres; mais il n'en est ni la vraie ni la seule cause : cette cause, c'est bien plutôt l'âme, la nature (4). Quelle âme? L'âme végétative dont les actes sont d'engendrer et d'employer la nourriture. Et d'ailleurs, les plantes n'ont que celle-là.

C'est donc la nature végétative qui fait croître et propage les plantes. Mais comment? par quels actes particuliers?

La nutrition est une fonction de la nature qui se rencontre dans l'animal et dans la plante (5). La plante a une bouche comme l'animal : cette bouche, c'est la racine (6). La racine est, dans les plantes, ce que la tête est dans les animaux (7). L'âme se sert de la racine comme d'un intermédiaire entre l'aliment et la plante, comme d'un canal par où pénètre la vie (8). Elle puise d'abord dans le sol, par les racines, le froid et le chaud; puis elle réunit le feu et

(1) *Des Plantes*, I, 2. Δεῖται γὰρ ἡλίου...

(2) *Météor.*, IV, 2.

(3) *Des Plantes*, I, 1. Ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ κεκρυμμένη καὶ οὐκ ἐμφανής (ἡ ζωή); Bekk., 815.

(4) *De l'Ame* II, 4, § 8; *Météor.*, IV, 2.

(5) *Des Plantes*, I, 2.

(6) Ibid., I, 2. *De la marche des anim.*, 4.

(7) *De l'Ame*, II, 4, § 7.

(8) *Des Plantes*, I, 2.

la terre portés en sens inverse et produit ainsi l'accroissement (1). Tant que la chaleur et l'humidité naturelles circulent dans la plante, elle aspire les sucs de la terre, elle est jeune, elle est forte; si cette chaleur s'éteint, si cette séve se dessèche, la plante vieillit, se flétrit et meurt (2). Telle est l'action de la nature dans l'accroissement des plantes. C'est donc à la nature, comme à sa cause, qu'il faut rapporter ce mouvement.

Mais la nutrition a pour but la reproduction. Aussi la nature donne-t-elle à la plante un énergie qui la fait se reproduire. Les deux sexes se rencontrent dans le règne végétal; on y distingue le mâle et la femelle à des caractères évidents : la plante mâle est dure, rude et forte; la femelle, au contraire, est plus délicate et plus féconde (3). En outre, dans la famille des palmiers, par exemple, les feuilles du mâle poussent plus tôt que celles de la femelle, et elles sont plus petites. Quand un palmier mâle est voisin d'un palmier femelle, en sorte que les écorces, le pollen et les feuilles de l'un se répandent sur le second, s'ils sont entrelacés pour ainsi dire, les fruits de la femelle mûrissent plus vite et ne tombent pas avant le temps. Bien plus, le parfum du mâle, emporté par les vents, va hâter la maturité des fruits de la femelle (4).

Cependant, on ne voit pas qu'il y ait dans les plantes un véritable rapprochement des principes générateurs. Ces principes ne sont pas tour à tour réunis et séparés comme chez les animaux. Ils sont toujours réunis et sur

(1) *De l'Ame*, II, 4, § 7; II, 2, § 3.
(2) *Des Plantes*, I, 2.
(3) Ibid., I, 2.
(4) Ibid., I, 5.

la même plante (1), et en ce sens seulement que la graine du végétal renferme un mélange des deux principes, et que chaque plante suffit à sa graine, comme la poule suffit à son œuf une fois conçu jusqu'au moment de la ponte. Dépourvues de la faculté de locomotion, les plantes seraient toujours séparées et ne se féconderaient pas comme les animaux, si la nature n'eût réuni les deux sexes sur la même tige. En quoi la nature a sagement procédé (2). Mais les plantes ne produisent qu'un fruit et ne vont *pas* au delà, et elles n'ont pas d'autre fonction que celle-là (3). Il est vrai que la nature a grand soin de ce fruit, qu'elle lui envoie, au printemps, le surcroît de chaleur dont il a besoin (4), et qu'elle étend au-dessus de lui les feuilles de l'arbre pour le protéger (5).

Toutefois, la plante n'est pas absolument déterminée dans sa forme, quoiqu'elle ait une âme. Il semble que l'unité parfaite ne soit pas en elle, car elle vit encore quand on l'a divisée, comme si elle avait plusieurs âmes, sinon *en* acte, du moins en puissance (6). Elle est donc indéfinie (7), et par là, comme aussi en ce que les deux sexes ne *sont* pas réellement en elle, ni réunis ni séparés, elle est moins parfaite que l'animal (8), en vue duquel, d'ailleurs elle est créée par la nature (9).

Mais la nature ne fait pas toujours naître une plante

(1) *Génér. des anim.*, I, 22.
(2) *Des Plantes*, I, 2. Ἡ φύσις καλῶς προέβη. Bekk., 817.
(3) Ibid., I, 2.
(4) Ibid., I, 2.
(5) *Phys.*, II, 8 ; Bekk., 199.
(6) *De l'Ame*, II, 2, § 8 ; I, 4, § 12.
(7) *Des Plantes*, I, 3.
(8) Ibid., I, 2.
(9) Ibid., I, 2; *Politiq.*. I, 28, § 6

d'une autre plante de même espèce et de même forme. Il en est qui proviennent, soit de la pourriture de la boue ou du limon, soit des éléments corrompus d'une autre plante. Ainsi, il y a des plantes qui ne vivent jamais isolément et par elles-mêmes, mais qui naissent sur d'autres plantes, comme la glu (1).

Or, voici comment s'opère la génération de ces végétaux. Les plantes qui naissent sur la surface de l'eau n'ont pas d'autre principe que l'élément épais et limoneux de ce liquide. Lorsque la chaleur agit sur la couche supérieure d'une eau stagnante, une vapeur s'y forme semblable à un nuage. Cette vapeur contient peu d'air; bientôt elle entre en putréfaction; la chaleur accumulée à la surface de l'eau dessèche cette vapeur putréfiée, et, à sa place, naît une plante qui n'a pas de racines (2).

Quand une plante pousse sur une autre plante d'espèce et de forme différentes, elle est toujours sans racines, et la plante sur laquelle elle s'élève est épineuse, et plonge dans une eau grasse et limoneuse. Les pores de la seconde plante s'ouvrent, et le soleil y fait monter les éléments putréfiés de la tige, dont la chaleur active l'ascension, avec l'aide de la chaleur naturelle de la plante, plus intense au sein de la putréfaction de la terre. Et c'est ainsi que croît la plante parasite avec une telle énergie, que l'arbre qui la porte semble se couvrir tout entier de filaments (3).

Telle est l'origine des plantes qui naissent sponta-

(1) *Hist. des animaux*, V, 1; *Génér. des animaux*, I, 1. Ἐν ἑτέροις δ' ἐγγίνεται δένδρεσιν, οἷον ὁ ἰξός.

(2) *Des plantes*, II, 4.

(3) Ibid., II, 6.

nément de la putréfaction de la terre ou d'une autre plante.

Mais, de quelque manière que croissent ou naissent les plantes, c'est toujours la nature qui est la cause de leur mouvement d'accroissement, de décroissement et de reproduction. Et cette nature puissante n'a pas commencé un jour marqué à créer les plantes et les animaux. *Elle* ne cessera jamais d'en créer. Le monde est éternel, et éternellement il sera comme il est (1).

§ VI. — De la nature considérée comme cause du mouvement de nutrition et de génération chez les animaux.

Après avoir déterminé le rôle de la nature dans la nutrition et la reproduction des plantes, examinons en quoi elle contribue à la nutrition et à la reproduction chez les animaux.

La cause du corps vivant, c'est l'âme. La cause s'entend de trois manières : elle est principe du mouvement, but et terme du mouvement, et essence de l'être. L'âme est cause du corps selon ces trois modes (2). Le corps n'est qu'une matière (3) : il faut à cette matière un principe qui lui donne la forme, l'essence, l'unité, la vie ; et ce principe, c'est l'âme. En s'unissant au corps de l'animal, l'âme l'achève, le complète, le rend un et vivant. Elle est donc l'entéléchie, c'est-à-dire la forme achevée de ce corps qui

(1) *Des plantes*, I, 2. Ὁ κόσμος ὁλοτελής ἐστι καὶ διηνεκής, καὶ οὐκ ἔπαυσε πώποτε γεννᾶν ζῷα καὶ φυτὰ καὶ πάντα ἀλλοῖα εἴδη. Bekk., 817; *Métaph.*, XII, 6.

(2) *De l'Ame*, II, 4.

(3) Ibid., II, 1, § 4.

n'avait la vie qu'en puissance avant la venue de l'âme (1). De plus, le corps n'est qu'un mobile; ce mobile tend à un but, qui est l'âme. Le corps, moins bon que l'âme, est en vue de l'âme meilleure que lui. Plus il seconde l'âme dans l'accomplissement de sa tâche, mieux il nous semble se comporter (2). Enfin, c'est l'âme, l'âme nutritive dont tous les animaux sont doués, qui est en eux cause du mouvement d'accroissement, de destruction (3) et de reproduction (4).

Il faut nécessairement que tout être vivant ait l'âme nutritive, et qu'il l'ait depuis sa naissance jusqu'à sa mort (5). L'enfant dans le sein de sa mère est déjà vivant. La semence et le fœtus n'ont pas moins de vie que la plante, puisqu'ils sont féconds (6). Dans l'embryon, on voit le cœur palpiter comme s'il était un animal (7). Il est donc évident qu'il a la vie végétative; mais, comme il l'a seulement en puissance, et non en acte, jusqu'au jour où, séparé et parfait, il puisse accomplir lui-même l'acte de la nutrition et tous ceux qui s'y rapportent (8), c'est l'âme végétative de sa mère qui le nourrit, en attendant sa naissance, dans le sein qui l'a conçu, de même que la plante vit de la terre à laquelle elle est attachée (9).

(1) *De l'Ame*, II, 1, § 4; *Métaph.*, XIII, 2.

(2) *Grandes morales*, II, 10 Bekk., 1208; *Parties des animaux*, I, 1 Bekk., 645.

(3) *De l'Ame*, III, 9, § 4.

(4) Ibid., II, 4, § 2.

(5) Ibid., III, 12, § 1.

(6) *Génér. des anim.*, II, 3; Bekk., 736.

(7) *Parties des animaux*, III, 4.

(8) *Génér. des anim.*, 3.

(9) Ibid., ibid.

Aussitôt que l'animal se sépare du sein maternel, so âme nutritive passe de la puissance à l'acte, et il vit de s vie propre (1). Sa nature particulière, avec le concours d la chaleur vitale, commence en lui l'œuvre de l'accroisse-ment (2) et de la conservation. Ici encore se retrouve l forme dans son opposition avec la matière. La forme, c'es ce qui nourrit, la première âme, l'âme nutritive; la ma-tière, c'est ce qui est nourri, le corps; et c'est aussi un seconde chose, c'est ce par quoi l'être est nourri, l'ali-ment (3). Or, qu'est-ce que l'aliment? Les uns prétendent que c'est le semblable qui nourrit le semblable; d'autres pensent, comme nous, que c'est le contraire qui nourrit le contraire. Ces deux opinions sont vraies et fausses à la fois : en tant que la nourriture n'est pas encore digérée, c'est le contraire qui nourrit le contraire; mais en tant qu'elle est digérée, c'est le semblable qui nourrit le semblable, car le corps s'assimile l'aliment en le digérant (4).

Tant que l'animal vit, il se nourrit; mais il ne croît pas toujours (5). C'est toute autre chose, que de donner la nourriture et de donner accroissement. En tant que la nourriture est quantité ajoutée à la quantité, l'accroissement a lieu (6). Plus tard, la nourriture est seulement essence et devient l'être nourri sans le faire grandir; alors, elle le conserve seulement (7). Il n'y a plus, dès ce mo-

(1) *Génér. des animaux*, II, 3.
(2) *De l'Ame*, II, 4, § 8.
(3) Ibid., § 14.
(4) Ibid., § 10, 11.
(5) *Génér. et corrupt.*, I, 5.
(6) *De l'Ame*, II, 4, § 13.
(7) Ibid.

ment, accroissement quant à la matière, et la chose se passe comme lorsque vous mesurez de l'eau en vous servant toujours du même vase ; c'est toujours la même quantité d'eau que vous versez. Ainsi se nourrit l'animal dont la croissance est achevée ; aucune partie ne s'ajoute à la masse ; mais seulement quand l'une vient, l'autre s'en va, et cela a lieu lors même que l'animal commence à décroître, pourvu toutefois qu'il soit encore sain (1).

Dans les animaux parfaits, la nutrition s'opère au moyen de trois organes distincts : l'un supérieur qui reçoit l'aliment, un autre inférieur qui rejette l'excrément, et un troisième, intermédiaire, et qui, dans les animaux les plus grands, est la poitrine. C'est dans ce dernier que l'aliment est travaillé et devient nourriture (2).

Là, en effet, se forme le sang qui sert de matière à l'âme ou à la nature pour nourrir l'animal. Le sang est la matière du corps ; tout aliment est matière, et le sang n'est que l'aliment élaboré et devenu, par la digestion, nourriture achevée et parfaite (3).

Tous les animaux qui ont du sang ont un cœur et des veines, parce que, le sang étant humide, il faut un réservoir qui le contienne. Aussi la nature a-t-elle formé les veines, et le cœur qui est leur principe et leur principe unique ; partout, en effet, où cela est possible, l'unité vaut mieux que la pluralité (4). Le cœur qui a la puissance de

(1) *Génér. et cor.*, I, 5.

(2) *De la jeunesse et de la vieillesse*, II, § 1 ; *De la respiration*, VIII.

(3) *Parties des animaux*, II, 4 ; Bekk., 651. « Ὕλη γάρ ἐστι παντὸς τοῦ σώματος· ἡ γὰρ τροφὴ ὕλη, τὸ δ' αἷμα ἡ ἐσχάτη τροφή,.. » Ibid., III, 5.

(4) *Parties des anim.*, III, 4 ; Bekk. ; 665. « Ἐφ' ὃ δὴ καὶ φαίνεται

former le sang, a pour matière le sang lui-même com de l'aliment qu'il reçoit (1). La dissection le prouve : a sitôt que l'on coupe le cœur, on le trouve partout san nolent (2). Quant à la position du cœur, il occupe le principal de tout le corps. Il est au milieu, plutôt en h qu'en bas, et vers la partie antérieure plutôt que ver postérieure. Ainsi l'a voulu la nature, qui, à moins d'o tacle, place les choses les plus dignes dans l'endroit le p digne (3). Le milieu du cœur est épais et creux : creux po contenir le sang, dont le cœur est le réservoir et la sourc épais pour bien conserver le principe de la chaleur v tale (4). Enfin, le cœur est le foyer de nos sensation tous les mouvements de tristesse ou de joie, tous les sen ments de l'homme en partent et y aboutissent. Et cela e conforme à la raison. Il faut, en effet, qu'il y ait un centr unique toutes les fois que rien ne s'y oppose. Le milie est de tous les points celui qui convient le mieux au cœur, parce qu'il est le plus rapproché de toutes les extrémités, dont il se trouve également distant (5).

L'humide et le sec, le chaud et le froid, qui sont la matière de tous les corps composés (6), arrivent dans le cœur

μημεχανῆσθαι τὰς φλέβας ἡ φύσις. ἀρχὴν δὲ τούτων ἀναγκαῖον εἶναι, ὅπου γὰρ ἐνδέχεται, μίαν βέλτιον ἢ πολλάς. »

(1) *Parties des anim.*, II, 1. « Ἐξ οἵας δέχεται τροφῆς ἐκ τοιαύτης συνεστάναι καὶ αὐτήν (καρδίαν). »

(2) Ibid. III, 4.

(3) Ibid., Bekk., 645. « Ἐν τοῖς γὰρ τιμιωτέροις τὸ τιμιώτερον καθίδρυκεν ἡ φύσις οὗ μή τι κωλύει μεῖζον. »

(4) Ibid.; Bekk., 666. Πυκτὸν δὲ πρὸς τὸ φυλάσσειν τὴν ἀρχὴν τῆς θερμότητος.

(5) Ibid.

(6) Ibid., II, 1

sous la forme de l'aliment et s'y transforment en sang. Le sang, cause de l'accroissement, est en puissance toutes les parties tant homogènes qu'hétérogènes, la graisse, la moelle (1), l'os, la chair (2), le corps (3). Il part du cœur et se répand, en passant à travers le réseau des veines, dans toutes les parties du corps qu'il va former (4). Il compose d'abord les parties homogènes, comme l'os et la chair, qui est le principal organe de la sensation (5). Mais ces parties homogènes ne sont, n'existent qu'en vue des parties hétérogènes, tels que les yeux, les narines, le visage, les doigts, les mains, les bras, qui ont une fonction supérieure et qui accomplissent des actes (6). Aussi la formation des parties hétérogènes a-t-elle lieu après celle des parties homogènes (7), dont elles sont le but, la fin. Les parties hétérogènes elles-mêmes ont un but plus digne qu'elles; elles sont en vue du corps tout entier, et le corps est en vue de l'âme (8).

Tels sont les actes successifs par lesquels la nature forme, nourrit et conserve l'animal. Mais elle a un but plus grand et plus élevé. Elle veut, autant que possible, imiter l'acte éternel et perpétuer l'individu dans l'espèce. C'est là que tendent ses efforts. Elle inspire à l'animal le désir instinctif de produire un être pareil à lui-même, et c'est en vue de cet acte que l'animal fait tout ce qu'il ac-

(1) *Parties des anim.*, III, 5.
(2) *Génér. et corrupt.*, I, 5.
(3) *Part. des anim.*, III, 5.
(4) Ibid.
(5) Ibid., II, 1.
(6) Ibid.
(7) Ibid.
(8) Ibid. I, 5; *Grandes morales*, II, 10.

complit selon la nature (1). Par là, si l'être ne revit p tout entier, si ce n'est pas lui-même qui subsiste, c'e presque lui (2). C'est la première âme, l'âme nutritive, q fait que chaque être produit un être semblable à lui même (3). Quand les animaux se rapprochent, ils obéisse à l'âme nutritive qui les pousse; ils obéissent alors sa réflexion, sans délibération, sans choix, à la nature, forc aveugle elle-même, qui les pousse sans réflexion, sans dé libération, sans choix (4).

C'est ainsi que la nature fait naître l'animal de l'animal l'homme de l'homme, mais tel animal particulier de te animal particulier et tel homme de tel autre, un cheva d'un cheval, Achille de Pélée, en un mot, l'individu d l'individu, et jamais l'homme universel de l'homme universel, car il n'y a pas d'homme universel existant par lui-même (5). De plus, il faut que la substance productive soit en acte, qu'il y ait par exemple un animal préexistant, si c'est un animal qui est produit (6). Ce qui produit appartient bien au genre et à l'espèce, mais c'est en tant qu'espèce qu'il produit (7), et ce qu'il produit est toujours et nécessairement de la même espèce que lui (8).

(1) *De l'Ame*, II, 4, § 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid. § 15.

(4) *Politiq.*, I, 1; Bekker, 1252. « Καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως... ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι... κ. τ. λ. » Et *Ethiq. à Nicom.*. VI, 13. « Τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἐστὶν ἀρετὴ τοιαύτη (scil. φρόνησις) τοῦ θρεπτικοῦ. »

(5) *Métaph.*, XII, 5; Brandis., p. 245, l. 6 sqq..

(6) *Métaph.*, VII, 9; B., p. 145, ll. 18-22.

(7) *Génér. des anim.*, IV, 3.

(8) *Générat. et corrupt.*, I, 5.

L'homme et l'animal ont plusieurs causes : d'abord la
use matérielle, à savoir le feu et la terre (1) transformés
r la digestion et devenus substance séminale (2) ; en se-
nd lieu la cause formelle, qui est l'essence propre à cha-
e être et vers laquelle il tend ; enfin le soleil et le cercle
lique, et le père de l'animal (3), car c'est un homme qui
roduit un homme (4). Le soleil et le cercle oblique ne
ont ni matière, ni forme, ni privation, ni des êtres de
même genre que l'animal ; ce sont des moteurs (5). Mais
avant ces moteurs et au-dessus, avant le feu et la chaleur
qui contribuent seulement à l'accroissement et à la re-
production, se place, pour l'accomplissement de ces actes,
la nature, l'âme (6), l'être producteur semblable à l'être
produit et existant en acte.

C'est donc la nature qui est la principale, la vraie cause de la perpétuité des espèces dans les animaux comme dans les plantes.

Tous les animaux sont l'œuvre de la nature, car tout ce que l'art ne produit pas, c'est la nature qui le crée. La nature est donc aussi la cause qui enfante les animaux dont la génération est spontanée (7). Car il existe de tels animaux. Les uns naissent de la putréfaction de la terre ou d'un tronc d'arbre vermoulu, comme il arrive pour la plupart des insectes ; on en voit éclore aussi sur les parties

(1) *Métaph.*, XII, 5.

(2) *Génér. des anim.*, II, 3, p. 736.

(3) *Métaph.*, XII, 5 ; B., 244, l. 30 sqq. ; VIII, 4 ; B., 171, l. 10.

(4) Ibid., VII, 4 ; B., 139, l. 15. Ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

(5) Ibid., XII, 5.

(6) *De l'Ame*, II, 4, § 8. Τὸ δὲ (πῦρ) συναίτιον μὲν πώς ἐστιν, οὐ μὲν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή.

(7) *Hist. des anim.*, V, 1. Τὰ δ' αὐτόματα καὶ οὐκ ἀπὸ συγγενῶν.

mortes, corrompues ou excrétées de certains animaux Quelques insectes, il est vrai, s'unissent et créent des maux de leur espèce; mais ce n'est là le propre que ceux qui ont du sang, comme les sauterelles, les cig les tarentules, les guêpes et les fourmis. D'autres s'u sent, mais n'engendrent que des vers qui éclosent non plus dans les corps d'animaux en putréfaction, dans la corruption du sec et de l'humide, comme les m ches et les scarabées. D'autres, enfin, ne naissent d'animaux et ne s'unissent pas; tels sont les cousins, petits vers et plusieurs autres du même genre (2).

Ainsi, pour réaliser, selon la mesure du possible, l'é nel et l'impérissable dans ce qui est périssable et passa la nature, avec le concours de la chaleur vitale et du so fait grandir et conserve l'individu; l'individu mort, el ressuscite dans l'espèce, et chaque espèce est par là com une chaîne qui ne se rompt jamais. Mais la perpétuité suffit pas à la nature; elle veut plus encore : il lui faut continuité et elle y arrive : entre la plante et l'animal, e place l'animal plante, l'éponge plus semblable à la plante qu'à l'animal, l'ascidie plus vivant que l'éponge (3), le polype plus semblable à l'animal qu'à la plante (4); elle monte avec une lenteur calculée des degrés rapprochés de la vie, et rend presque insensibles les nécessaires différences qui séparent chaque genre du genre supérieur (5).

(1) *Hist. des anim.*, V, 1; *Génér. des anim*, I, 1.

(2) *Génér. des anim.* I, 16.

(3) *Parties des animaux*, IV, 5; Bekker, 681.

(4) *De l'Ame*, I, § 18; Ibid., 5, 26.

(5) *Parties des anim.*, IV, 5; Bekk., 681. Ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ

Enfin, et ce trait est celui qui la fait le plus ressembler à son modèle divin, la nature n'a pas commencé un certain jour à créer les animaux et les plantes, jamais elle ne s'arrêtera d'en créer. Le monde vivant, son ouvrage est éternel, et éternellement il sera ce qu'il est (1).

§ VII. — De la nature considérée comme cause du mouvement d'altération dans l'animal.

Le mouvement d'altération a lieu lorsque, la substance persistant la même, la qualité seule change, c'est-à-dire passe d'un contraire à l'autre (2).

Être altéré se dit et de l'être inanimé et de l'être animé. Ce qui altère les choses inanimées altère aussi les êtres animés; mais la réciproque n'est pas vraie. Dans la chose inanimée, ce n'est pas un sens qui est attiré, et cette chose ignore qu'elle est affectée; tandis que l'animal ne l'ignore pas (3), à moins que ce qui est altéré en lui soit, non un sens, mais une partie insensible, telle que l'os, le nerf, les cheveux (4).

L'altération, dans l'animal, c'est la sensation. En effet, la sensation en acte est un mouvement d'altération (5) qui a lieu au moyen du corps quand un des sens de l'animal est affecté (6). Néanmoins, c'est ici un mouvement d'une

ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

(1) *Des plantes*, I, 2. Ὁ κόσμος ὁλοτελής ἐστι καὶ διηνεκής, καὶ οὐκ ἔπαυσε πώποτε γεννᾷν ζῷα καὶ φυτὰ καὶ πάντα ἀλλοῖα εἴδη. *Mét.* XII.

(2) *Phys.*, VIII, 6.

(3) Ibid., VII, 2... Καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον... κ. τ. λ.

(4) *De l'Ame*, I, 5, § 9.

(5) Ibid., II, 5, § 1. Trad. de M. B. S. Hilaire. T. II. p. 424.

(6) *Physique*, VII, 3.

espèce particulière ; car le mouvement en général, nous l'avons dit, est un acte incomplet : ce n'est que l'acheminement à l'acte. L'acte est bien différent : l'acte, c'est la fin et l'achèvement (1). Et la sensation est l'acte de ce qui est parfait (2). Tout animal est doué de la sensibilité, et il est nécessaire qu'il le soit, parce que, sans cette faculté, tout corps qui peut se déplacer périrait infailliblement et n'arriverait pas à sa fin qui est le grand but de la nature (3).

Sentir, c'est donc être en acte ; mais c'est en même temps pâtir et être mû (4). Or, le patient suppose l'agent, l'être mû suppose le moteur (5). Dans le mouvement d'altération qu'on nomme sensation, quel est le patient ou l'être mû ? quel est l'agent ou le moteur ? se confondent-ils avec la nature ou s'en distinguent-ils ?

Sans l'objet senti, la sensibilité n'est pas en acte ; elle est seulement en puissance. C'est ainsi que le combustible ne brûle pas si rien ne le vient enflammer (6). Pour qu'il y ait réellement sensation, il est nécessaire que l'objet sensible extérieur agisse sur l'être sentant. Alors se produisent l'acte de l'objet sensible et l'acte de l'objet senti, qui sont un seul et même acte (7), et c'est dans la chose mue que sont à la fois et le mouvement, et l'action de mouvoir et la modification subie (8).

(1) *Métaph.*, XI, 6, 9; *De l'Ame*, III, 7, § 1.
(2) *De l'Ame*, II, 5, § 7.
(3) Ibid., III, 12, § 3.
(4) *De l'Ame*, II, 5, § 1. Ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.
(5) *Génér. et corrupt.*, I, 6 ; *Phys.*, VIII, 5.
(6) *De l'Ame*, II, 5, § 2.
(7) Ibid., III, 2, § 4.
(8) Ibid., ibid., § 5.

Il y a par conséquent à considérer dans la sensation, d'abord l'être sensible qui pâtit et est mû; puis l'objet senti qui est agent et moteur par rapport à l'objet sensible. Il y a de plus un intermédiaire mis en mouvement par l'objet senti et qui meut ensuite l'objet sensible (1).

Parlons d'abord de l'être sensible.

L'âme est le principe de la sensibilité (2). Mais sentir se dit de l'âme et du corps, et est bien en quelque sorte une chose corporelle (3). La sensation se produit dans l'âme au moyen du corps doué de cinq sens (4), dont chacun a un organe extérieur double et un organe premier, qui est pour le toucher et le goût dans le voisinage du cœur, et au cerveau pour les autres sens (5).

Quelle est la cause qui a constitué l'animal en vue de la sensation? Qui lui a donné son âme sensible, son corps, ses organes?

L'être sensible tient la sensibilité de l'être même qui l'engendre, et quand il est engendré, il a déjà comme la sensibilité sinon en acte, au moins en puissance (6). Or l'être qui engendre un animal, c'est un animal semblable à lui que la nature porte à se reproduire dans un autre lui-même (7). C'est la nature qui donne à l'animal ses organes, différents pour les objets différents (8). C'est la nature qui

(1) *De l'Ame*, III, 12, § 8.
(2) Ibid., III, 2, § 6.
(3) Ibid., III, 3, § 2.
(4) Ibid., III, 1, § 1.
(5) *De la sensation*, II, § 13; *Parties des anim.*, II, 10.
(6) *De l'Ame*, II, 5, § 6.
(7) *Politiq.*, I, 1 Φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι.
(8) *Grandes morales*, I, 35... Ὡσαύτως καὶ τὰς αἰσθήσεις ἑτέρας αὐτῶν ἡ φύσις ἀπέδωκεν. Bekk., 1196.

a placé plusieurs sens dans la tête, parce que le sang
d'une chaleur tempérée et propre en même temps à éch
fer modérément le cerveau, et à assurer l'exactitude des
ceptions sensibles, tandis que le cœur est le centre
organes et l'organe même de la sensibilité. Les org
sont disposés d'une manière excellente, et cet ordr
l'œuvre de la nature (1).

L'intermédiaire entre l'être sentant et l'objet senti
la chair elle-même pour le toucher et le goût; c'est
et l'eau pour les trois autres sens (2). La chair n'est a
chose que le sang bien digéré et élaboré par l'âme nutri
avec le concours de la chaleur vitale (3). L'air et l'eau
des corps naturels formés, le premier de chaud et d'
mide, le second de froid et d'humide (4).

Il nous reste à étudier l'objet senti.

Les sensations ont pour objet les qualités sensibles
corps : la saveur, l'odeur, le son, la pesanteur, la légèr
le froid, le chaud, le dur, le mou, le sec et l'humide
Comment l'être sentant perçoit-il ces qualités? En de
nant semblable à l'objet senti, car tout principe actif r
semblable à lui-même l'être sur lequel il agit. Pour qu'i
ait altération, le patient doit changer, et il change en
venant semblable à l'agent (6). Or, cela n'est possible q
parce que l'être qui sent est en puissance l'être senti, d
sorte qu'après avoir subi l'action, il est comme l'objet mêm

(1) *Parties des animaux*, II, 10. Τέτακται δὲ τὸν τρόπον τοῦτον τ
αἰσθητήρια τῇ φύσει καλῶς.

(2) *De l'Ame*, II, 11, § 9.

(3) *Parties des animaux*, II, 5 ; III, 5; *Génér. et corrupt.*, I, 5.

(4) *Phys.*, II, 1; *Génér. et corrupt.*, II, 3; *Météor.*, IV, 1.

(5) *De la sensation*, VI, 1; *Météor.*, IV, 8.

(6) *Génér. et corrupt.*, I, 7; *De l'Ame*, II, 5 7.

l'affecte (1). Toutes les qualités sensibles n'agissent pas les êtres inanimés; ce n'est là le propre que des qualités ibles et des saveurs; mais toutes les qualités sensibles ent sur l'être animé et produisent en lui la sensa-(2).

objet unique du toucher n'est pas clairement connu (3). tefois, ce sens perçoit surtout les qualités qui font n objet est un corps; car les choses tangibles sont les rences des corps en tant que corps (4). Ces diffé-es ou contraires tangibles sont le chaud et le froid, le t l'humide, le dur et le mou, le visqueux et le dessé-l'épais et le mince. Mais toutes ces oppositions se peu-t ramener à deux: celle du chaud et du froid, et celle ec et de l'humide (5). Ces quatre éléments constituent c l'objet senti par le toucher, auquel ils sont ce que ent ou le moteur est au patient ou au mobile (6).

'objet du goût, c'est ce qui est sapide. Ce qui est sapide our matière l'humide. L'objet sapide est l'agent, la se, qui produit réellement et en acte la sensation du t (7).

uelle est la nature de l'objet odorant? Est-ce une fumée, l'air, une vapeur (8)? L'odeur n'est pas un corps; mais n'existerait pas sans la présence de quelque corps dont

1) *De l'Ame*, II, 5, § 7.
2) Ibid., II, 12, § 5, 6.
3) Ibid., II, 11, 2
4) Ibid., II, 11, § 10; *Génér, et corrupt.*, II, 2.
(5) Ibid., ibid.
(6) Ibid., I, 7.
(7) *De l'Ame*, II, 10, § 1. Γευστον δὲ τὸ ποιητικὸν ἐντελεχείᾳ αὐτοῦ.
(8) *Problèmes*, XII, 10.

elle est soit un mode, soit un mouvement (1). Au dem rant, l'odorat se rapporte au sec, comme le goût s'appli à l'humide (2).

L'objet propre de l'ouïe est le son (3). Le son est mouvement de l'air mû par deux corps lisses qui s'ent choquent (4). Le corps sonore met l'air en mouvement, l'air à son tour meut l'organe (5), lequel est approprié à l'a dition par l'air qui y est contenu (6). L'ouïe se rapporte d à l'air. Ce sens est passif, comme les autres ; il est mû l'objet sonore, et l'ouïe en acte est semblable au son acte, parce qu'elle lui était déjà semblable en puissance (7

La vue a pour objet propre la couleur (8). Trois ch sont nécessaires à la vision en dehors de l'être sensib savoir la couleur, le diaphane et la lumière. La couleur ce qui est sur la chose visible en soi, et toute couleur l'agent qui met en mouvement le diaphane en acte. J'a pelle diaphane ce qui est visible par une couleur étra gère : ainsi l'air et l'eau qui sont diaphanes, non en ta qu'ils sont air et eau, mais en vertu de la nature qui en eux et qui est la même que celle du corps étern supérieur (9). Ce en quoi le diaphane est seulement e puissance peut être l'obscurité. Mais la lumière est l couleur et l'acte du diaphane, et le diaphane est en act

(1) *De la sensation*, VI.
(2) *De l'Ame*, II, 9, § 8.
(3) Ibid., 6, § 2.
(4) Ibid., 8, §§ 6, 7.
(5) Ibid., 7, § 8.
(6) Ibid., II, 8, § 6 ; *Parties des anim.*, II, 10.
(7) *De l'Ame*, III, 2, §§ 4, 5.
(8) Ibid., II, 6, § 3 ; 7, § 1.
(9) Ibid., 7, § 1.

par la présence d'une nature toute semblable à l'éther. En sorte que le diaphane et la lumière ne sont ni le feu, ni absolument un corps (1).

La couleur du corps visible meut le diaphane en acte, par exemple l'air, et l'air à son tour meut l'organe sensible. Or, la couleur meut le diaphane, parce que son essence et sa nature est de le mouvoir (2).

Chacun de nos sens s'applique à son objet particulier. Mais nous jugeons que le blanc n'est pas le doux; nous sentons que les choses sensibles diffèrent, et ce ne peut être par des sens séparés. Il faut que les deux qualités comparées et distinguées apparaissent à un seul et unique sens (3). Il y a, en effet, un sensorium commun où se rencontrent les impressions de tous les sens en acte (4). Ce sens juge des différences et perçoit les qualités communes des corps, telles que le repos et le mouvement, l'étendue, la figure, le nombre et l'unité (5). Ce sens, c'est le cœur, ou premier sensitif chez les animaux sanguins (6). Il est affecté par les impressions mêmes des sens particuliers dont il perçoit et les objets communs et les objets propres (7).

La raison voulait qu'il y eût un centre et un principe unique de toutes nos sensations (8), et comme le cœur est

(1) *De l'Ame*, II, 7, § 2.
(2) Ibid., ibid., § 5.
(3) Ibid. III, 2, § 10, 11.
(4) *Jeunesse et vieill.*, 1.
(5) *De l'Ame*, III, 1, § 7.
(6) *Jeunesse et vieill.*, III, § 5.
(7) *Du sommeil*, II; *Des songes*, III.
(8) *Parties des anim*, III, 4. Καὶ τοῦτο εὐλόγως.

ce principe, la nature qui, à moins d'obstacle invincible, met les organes les plus nobles à l'endroit le plus noble, a placé le cœur dans le lieu principal du corps, au milieu, plutôt en haut qu'en bas, vers la partie antérieure plutôt que vers la postérieure (1), parce que le milieu est le point le plus rapproché de toutes le extrémités à la fois, dont il est à égale distance (2).

Par la sensibilité, la nature a rendu tout être qui se déplace capable de se conserver et d'arriver à sa fin. Sans cette faculté, il ne pourrait éviter certains obstacles, ni rechercher certains objets qui lui sont nécessaires (3). Elle a donné à l'animal le goût et le toucher pour se nourrir, pour être, et les autres sens, non pas pour être simplement, mais pour être bien (4). Telle est la prévoyance de la nature. Toutes ses œuvres ont un but ou sont la condition des choses qui ont un but (5).

Et, comme on vient de le voir, l'être sentant, son corps, son âme, ses organes, l'être sensible et ses éléments, l'intermédiaire entre le sujet et l'objet, tout, dans le mouvement d'altération subi par l'animal, tout est ou la nature elle-même, ou l'ouvrage de la nature.

Mais il faut rapporter encore à la sensibilité un certain nombre de mouvements qui la supposent soit comme principe, soit comme condition nécessaire, et démêler la part de la nature dans la production de ces mouvements.

(1) *Parties des anim.*, III, 4. Ἐν τοῖς γὰρ τιμιωτέροις τὸ τιμιώτερον καθίδρυκεν ἡ φύσις, οὗ μή τι κωλύει μεῖζον.

(2) Ibid , ibid.

(3) *De l'Ame*, III, 12, § 6.

(4) Ibid., ibid., 13, § 3.

(5) Ibid., ibid., 12, § 2.

La sensibilité est le principe du sommeil et de la veille, des défaillances, de l'évanouissement et du délire (1), de l'imagination et de la mémoire, qui sont la conséquence de la sensation et des songes que l'imagination enfante (2). Le plaisir, la peine, le désir, l'appétit (3), les vertus et les vices auxquels donnent naissance les peines et les plaisirs du corps (4), les mouvements de la respiration, la jeunesse et la vieillesse, enfin la vie et la mort dépendent de la sensibilité (5).

C'est parce qu'ils sont doués de la sensibilité que les animaux dorment et veillent (6); aussi les plantes, qui sont insensibles, n'éprouvent-elles ni l'une ni l'autre affection. Le sommeil est l'immobilité de la sensibilité enchaînée; la veille en est le libre mouvement. Mais comme le sommeil n'appartient ni au corps seulement, ni à l'âme seulement, de même le sommeil et la veille se rapportent à la fois à l'âme et au corps (7). Chez les animaux sanguins, le sommeil a lieu lorsque la chaleur vitale, quittant les parties supérieures où elle avait afflué, redescend vers le cœur, y accumule le sang, et produit une catalepsie du sensorium commun (8). Le sommeil et la veille sont donc des affections du premier sensitif. Le sommeil engourdit le tact, et tous les autres sens qui dépendent de celui-là

(1) *Du sommeil*, 1; *De la sensation*, 1.
(2) *De l'Ame*, III, 3, § 11, § 13.
(3) Ibid. II, 2, § 8; III, 11, § 1.
(4) *Phys.*, VIII, 3.
(5) *De la sensibilité*, 1.
(6) *Hist. des anim.*, IV 10.
(7) *Sommeil*, 1
(8) Ibid., 3.

deviennent aussitôt incapables de sentir (1). Alors l'animal se repose. La nature agit toujours en vue du bien, les êtres qui se meuvent ne pourraient toujours se mouvoir avec plaisir; il est bon, il est nécessaire qu'ils se reposent. Or, le sommeil est un repos, et voilà pourquoi la nature a accordé le sommeil à ces êtres en vue de leur conservation (2). Quant à l'évanouissement et au délire, ces états se distinguent du sommeil en ce qu'ils n'affectent pas le premier sensitif, mais seulement tel ou tel sens (3).

L'imagination est un mouvement (4); ce mouvement a pour principe l'âme sensitive (5). Il se produit lorsque, le premier sensitif ayant été modifié par un objet extérieur, la sensation se continue après l'éloignement de l'objet (6). D'où l'on peut définir l'imagination : le mouvement qui suit la sensation et qui en procède (7). Quant à l'imagination mêlée de raisonnement, c'est une manière de penser (8).

Le songe est une vision, une représentation de la fantaisie, qui nous apparaît pendant le sommeil. C'est une affection de l'âme sensitive, c'est un mouvement de la sensibilité considérée non en tant que sensibilité, mais en tant que puissance imaginative (9).

(1) *Sommeil*, 1.
(2) Ibid., 3.
(3) *Du sommeil*, 2.
(4) *Phys.*, VIII, 3, § 24; *De l'Ame*, III, 3, § 11.
(5) *De l'Ame*, III, 3, § 11.
(6) *Songes*, 2; *De la Mém.*, 1.
(7) *Songes*, 1.
(8) *De l'Ame*, III, 3. § 5.
(9) *Des songes*, 1, sub fin.

La mémoire n'est ni la sensation ni la pensée : c'est plutôt une habitude qui résulte de la persistance de l'une et de l'autre. Cependant la mémoire ne se rapporte à la pensée que par accident. Proprement, elle appartient à la sensibilité. Le souvenir est un mouvement de la sensibilité dans le premier sensitif et qui suppose l'imagination (1).

Le plaisir et la peine se rencontrent partout où il y a sensation (2). Le plaisir est un mouvement de l'âme qui nous place d'une façon soudaine et sensible dans les conditions de notre nature; la douleur est le mouvement contraire (3). Le principe de ces deux mouvements est la sensibilité, qui est l'âme, sans doute, mais qui est aussi le corps. Aussi, le plaisir et la peine affectent-ils et l'âme et le corps, comme l'indiquent le froid et le chaud dont ces impressions sont accompagnées (4). Les causes du plaisir et de la peine sont ou la pensée, ou les altérations diverses que subit le corps de la part des objets, la nourriture, le commerce des sexes, et les sensations du toucher et du goût, de l'odorat, de l'ouïe et de la vue (5). Tous les plaisirs qui ont pour cause des objets sensibles sont évidemment des altérations de la sensibilité (6).

Le plaisir a un but : il nous fait aimer le bien, que la peine rendrait insupportable (7).

(1) *De la Mémoire*, 1, 2.
(2) *De l'Ame*, II, 2, §§ 8 et 3, § 2.
(3) *Rhétor.*, I, 11.
(4) *Mouv. des anim.*, VIII, §§ 1, 2; *De la sensation*, 1.
(5) *Morale à Nic.*, VII, 6.
(6) *Phys.*, VII, 3.
(7) *Morale à Nic.*, IX, 9.

Les vertus et les vices ont leur point de départ dans les plaisirs et les peines dont elles sont ou la recherche ou la fuite (1). Ils ont pour principe un exercice antérieur (2) et aussi les qualités de notre nature qui modifient à la fois le corps et l'âme (3).

L'appétit est de deux espèces : celui qui appartient à la raison et qui s'appelle volonté, et celui qui appartient à la partie non raisonnable, et qui est ou le désir ou la passion (4).

L'appétit, en général, ne fait qu'un avec la sensibilité : c'est un mouvement dont le principe est dans l'âme et dont la cause, l'objet ou le but, est le désirable, c'est-à-dire le bien (5).

Les désirs sont des mouvements de la nature (6) qui se produisent sans réflexion et sans choix (7). Il y a dans le désir quelque chose d'essentiellement inné. C'est un penchant de leur nature qui porte les animaux au plaisir ou à l'agréable (8), et l'agréable est ce qui est selon la nature (9).

La passion, cette autre forme de l'appétit sensitif, est un changement ou mouvement (10) de l'âme qui nous

(1) *Morale à Eud.*, II, 4.
(2) *Métaph.*, IX, 5; *Morale à Nic.*, III, 7.
(3) *Premiers analyt.*, II, 27, § 12.
(4) *De l'Ame*, III, 9, § 3.
(5) Ibid., 10, §§ 2, 3, 4.
(6) *Prem. anal.*, II, 27, § 12. Καὶ ἐπιθυμίαι τῶν φύσει κινήσεων.
(7) *Morale à Nic.*, VII, 8.
(8) Ibid. Αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς.
(9) *Rhétor.*, I, 11. Τὸ κατὰ φύσιν ἡδύ.
(10) *Éthiq. à Nicom.*, II, 4. Κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα.

trouble, et qu'accompagnent ou suivent le plaisir ou la douleur (1).

La respiration se rattache à la sensibilité (2). Cet acte est nécessaire à l'animal comme la nourriture, non pas cependant à tous les animaux, car certains insectes vivent encore une fois divisés, et il est évident qu'en cet état ils ne peuvent respirer (3).

Mais la plupart des animaux respirent, et il n'en saurait être autrement. En effet, la chaleur est nécessaire à l'âme et à la vie. La digestion, par laquelle les animaux s'assimilent les aliments, n'est possible qu'au moyen de la chaleur. C'est pourquoi, dans le lieu principal du corps, c'est-à-dire dans le cœur et dans la partie principale de ce lieu, résident ensemble et la chaleur et l'âme nutritive qui s'en sert. La chaleur naturelle est pour l'animal une condition d'existence. Il importe que cette chaleur ne périsse pas. Elle périt ou en s'éteignant ou en se desséchant. L'extinction du chaud se produit par la venue du froid, qui est son contraire. Quant au dessèchement, il a lieu lorsque l'air ambiant, étant trop chaud, dissipe et anéantit l'humidité propre du corps, sans laquelle il n'y a plus de chaleur vitale. Aussi, cette chaleur ne se conserve-t-elle que si elle est convenablement rafraîchie. Deux choses sont donc nécessaires à l'existence de l'animal, la nourriture et le rafraîchissement (4).

La nature a pourvu à ce double besoin par un seul et même organe. De même que, dans certains animaux, la

(1) *Éthiq. à Nicom.*; *Rhétor.*, II, 1.
(2) *De la sensibilité*, 1.
(3) *De la respir.*, 3.
(4) Ibid., 8, 11 ; *Du sommeil*, 2.

langue perçoit les saveurs et forme les sons du discours, de même, chez ceux qui ont un poumon, la bouche sert à la fois à recevoir la nourriture et à l'acte de la respiration. Les animaux dépourvus de poumon, et qui ne respirent pas, ont la bouche pour recevoir l'aliment, et le rafraîchissement leur vient par les branchies. Ainsi se trouve tempérée et rafraîchie la grande chaleur que l'âme nutritive entretient dans le cœur (1).

Les degrés divers de la chaleur vitale et du rafraîchissement de cette chaleur marquent chez l'animal les époques de la vie. La naissance est l'union première de l'âme nutritive et de la chaleur vitale; la vie est la durée de cette *union*; la jeunesse est l'accroissement de l'élément qui reçoit et garde la fraîcheur; la vieillesse en est le décroissement, l'âge mûr en est l'état moyen. La mort ou destruction de l'animal n'est que l'extinction ou le desséchement de la chaleur vitale. La mort produite par la vieillesse n'est que le desséchement graduel de la partie que l'animal ne peut plus rafraîchir à cause de son grand âge. Ce que nous appelons desséchement, dans les plantes, se nomme mort chez les animaux (2).

Telles sont la naissance, la jeunesse, la vieillesse, la vie, la mort, et les causes qui font que les animaux y sont sujets.

(1) *De l'Ame*, II, 8, § 10 Ἤδη γὰρ τῷ ἀναπνεομένῳ καταχρῆται ἡ φύσις ἐπὶ δύο ἔργα. *De la respiration*, 11. Τῷ αὐτῷ ὀργάνῳ χρῆται πρὸς ἄμφω ταῦτα ἡ φύσις.

(2) *De la respiration*, 18.

§ VIII. De la nature considérée comme cause du mouvement de translation chez les animaux.

La cause du mouvement et du repos dans les êtres qui se déplacent, c'est la nature (1), c'est l'âme. C'est l'âme qui est le principe de la faculté de locomotion (2). Toutefois, l'âme ne se meut pas elle-même, et ne peut être mue par un objet extérieur, si ce n'est accidentellement (3).

Mais est-ce l'âme tout entière, ou bien en est-ce une faculté spéciale qui meut l'animal ?

Le mouvement de la marche tend toujours à un but ; il est toujours précédé d'imagination et de désir. L'être qui n'est capable ni de désirer ni de craindre, n'est mû que par une force extérieure. Les plantes sont dépourvues de sensibilité et ne se déplacent pas (4).

Cependant la sensibilité n'est pas la faculté qui meut l'animal. On voit des animaux doués de sensation demeurer immobiles. La nature qui ne fait rien en vain, et qui n'omet jamais le nécessaire, n'a pas donné la marche à ces animaux quoiqu'ils soient complets, parce que la locomotion n'est pas une conséquence nécessaire de la sensibilité (5). Ce n'est pas non plus la partie raisonnable qui meut l'animal. L'intelligence connaît ce qui est à fuir ou à rechercher ; mais elle n'ordonne pas de le rechercher ou de le fuir ; et d'ailleurs cet ordre, si elle le donnait, ne serait suivi d'aucun mouvement. Connaître le moyen de guérir,

(1) *Phys.*, II, 1.

(2) *De l'Ame*, II, 2, § 6 ; II, 3, § 1.

(3) Ibid., I, 3, § 8 ; I, 4, § 15.

(4) Ibid. III, 9, § 5.

(5) Ibid., § 6.

et guérir en effet, sont deux choses distinctes (1). Enfin, ce n'est pas le seul appétit sensitif qui cause le mouvement puisque l'être tempérant obéit, non à son appétit, mais à sa raison (2). C'est à la fois dans l'intelligence et dans l'appétit qu'il faut chercher le principe moteur de l'animal, si toutefois l'on admet que l'imagination soit une sorte de pensée intellectuelle; car, dans les animaux inférieurs à l'homme, c'est l'imagination qui remplace l'intelligence et le raisonnement (3).

Mais dans la production du mouvement, la part de l'intelligence n'est pas la même que celle de l'appétit. Le rôle de l'intelligence et de l'imagination se borne à nous montrer un objet qui est en lui-même une fin et le but d'une action. La connaissance de cet objet qui nous semble *bon* éveille l'appétit, et nous désirons cet objet. La pensée précède bien ici le désir : ce n'est pas parce que nous *désirons* une chose qu'elle nous semble bonne, mais c'est parce qu'elle nous semble bonne que nous la désirons (4). Une fois excité par la pensée ou par l'imagination, l'appétit meut l'animal. En ce sens, le mouvement est produit par la pensée. Mais l'intelligence n'est pas une cause indépendante et capable de mouvoir par elle-même, si l'appétit ne s'y vient ajouter. Ainsi, la volonté elle-même, qui est un appétit raisonnable, meut l'être, non en tant qu'elle est raison, mais en tant qu'elle est appétit. Obéir à sa raison, c'est obéir à l'appétit raisonnable. L'appétit meut souvent con-

(1) *De l'Ame*, III, 9, § 7.
(2) Ibid., 8.
(3) Ibid., 10, § 1.
(4) Ibid., § 2; *Mét.*, XII, 7.

trairement à la raison; la raison ne meut ni contre l'appétit ni sans l'appétit. Lorsque la raison et la passion sont en lutte, au fond le combat a lieu entre deux appétits, l'appétit sensitif qui exige une satisfaction prochaine, immédiate, faute de prévoir l'avenir, et l'appétit raisonnable qui invite l'être à s'abstenir, à cause des conséquences futures de l'acte (1).

Il est donc évident que la cause réelle du mouvement, c'est cette faculté de l'âme qu'on nomme l'appétit. Spécifiquement, le principe moteur de l'animal est unique: c'est la partie appétitive de l'âme en tant qu'elle est appétitive (2).

Ainsi, en premier lieu, c'est en tant qu'elle se confond avec l'âme capable d'appétit que la nature est le principe du mouvement dans le même animal en tant que même.

Mais, numériquement, l'appétit n'est pas le seul moteur de l'animal. Il faut compter ici trois termes: le moteur d'abord, ce par quoi il meut, et le mobile. Le moteur est ou immobile, ou moteur et mû tout à la fois. Le moteur immobile, c'est le bien (3). Le beau éternel, le bien véritable et absolu est d'une nature trop digne, trop divine pour que rien lui soit supérieur et le puisse mouvoir. Il meut donc en tant que moteur premier et immobile (4). L'appétit est mû par le moteur immobile; car ce qui appète est mû en tant qu'il appète (5). L'objet de l'appétit et du désir,

(1) *De l'Ame*, III, 10, §§ 2, 3, 4, 5, 6.
(2) Ibid., III, 10, § 6.
(3) Ibid., § 7.
(4) *Du mouvement des anim*, 6.
(5) *De l'Ame*, III, 10, § 7.

éternel et immobile, et distinct des êtres sensibles (1), est donc le principe extérieur du mouvement (2). Mais dans l'être mû lui-même, c'est l'appétit qui est cause du mouvement, et ce qu'il meut, c'est le mobile, c'est-à-dire l'animal au moyen des organes. Ces organes sont corporels. Cherchons donc dans le corps lui-même de quelle manière l'âme meut le corps (3).

Toutes les fois qu'un mouvement a lieu chez les animaux, il est nécessaire qu'une partie fixe et immobile serve de point d'appui à la partie qui est mue (4), de même que, dans un gond, la mortaise pivote sur le tenon, ou qu'un cercle tourne autour de son centre (5). Voilà pourquoi les animaux ont des articulations. Chaque articulation est un centre autour duquel s'opère le mouvement du membre tout entier, selon que l'animal le plie ou le tend. Le membre et son articulation forment un tout à la fois un et double, un si le membre est immobile, double si le membre est mû, puisque, dans ce dernier cas, deux parties sont à distinguer : l'une qui est fixe, et l'autre qui est en mouvement. C'est la partie supérieure qui reste en repos, tandis que la partie inférieure se déplace. Ainsi, pour l'avant-bras, le point d'appui est au coude ; pour le bras tout entier, à l'humérus ; pour la jambe, au genou ; pour la cuisse, à la hanche ; pour la main, au poignet (6).

Mais les articulations ne sont pas de véritables points

(1) *Métaph.*, XII, 7.
(2) *De l'Ame*, III, 10, § 3.
(3) Ibid., § 7 ; *Du mouvement des anim.*, 6.
(4) Ibid., 1.
(5) Ibid. ; *De l'Ame*, III, 11, § 8.
(6) *Mouvement des anim.*, 1, 8.

d'appui, car elles ne sont fixes que par rapport à la partie inférieure des membres. Le coude est immobile par rapport à l'avant-bras; mais il est mû quand le bras tout entier est en mouvement. Or, pour produire l'effort, l'âme, le moteur a besoin d'un point fixe. Ce n'est donc à aucune des extrémités que se peut trouver le principal organe du mouvement, mais bien au milieu même du corps, qui est l'extrémité commune de toutes les extrémités. Un en puissance, cet organe est multiple en acte : là, en effet, il y a, chaque fois que le mouvement se réalise, un point fixe, et autant de points mobiles que de membres en mouvement. Par conséquent, cet organe central n'est pas un point mathématique ; c'est une étendue où l'âme réside comme en son siége, mais dont elle demeure distincte (1).

Cet organe principal, nous disons que c'est le cœur chez les animaux sanguins, et chez les autres animaux, la partie qui en tient lieu (2). Voici comment l'âme agit sur le cœur. Le principe extérieur de l'action est l'objet à fuir ou à rechercher. La pensée ou l'image de cet objet est inévitablement suivie d'une sensation de chaud ou de froid. Il est facile de reconnaître que nos émotions diverses, les joies, les douleurs, la confiance, la crainte, tantôt glacent nos membres, tantôt y font circuler la chaleur. Le souvenir ou l'espérance de ces impressions nous agitent comme ces impressions elles-mêmes. Or, la sagesse, qui a présidé à l'organisation du corps, a fait que les parties intérieures et les éléments qui enveloppent les extrémités communes des membres, se figent et se liquéfient, deviennent durs et

(1) *Mouvem. des anim.*, 1, 8, 9.
(2) Ibid., 10; *Du sommeil*, 2; *De l'Ame*, III, 9, § 7.

mous tour à tour. Et aussitôt, ce qui est actif agit et m ce qui est passif pâtit et est mû, avec une telle prom tude que, si rien ne s'y oppose, le mouvement suit im diatement la pensée. Les passions, qui toutes se ramèn à l'appétit, préparent les membres au mouvement; l'ap tit est excité par l'imagination qui résulte de la pensée de la sensation, et, grâce à l'intime relation des élém actifs et passifs, tous ces faits s'accomplissent simult ment (1).

Toutes les passions sont des altérations. L'altératio pour effet de produire, dans le cœur, de la chaleur ou froid. La chaleur et le froid dilatent ou contractent nerfs, qui, à leur tour, poussent ou tirent les os et caus par là le mouvement (2); car mouvoir se réduit à pous ou à tirer (3). Ainsi, les animaux se meuvent à l'aide d' ganes comparables aux ressorts et aux rouages des autom tes, c'est-à-dire en vertu de la nature et de l'agencem des nerfs et des os; en effet, ce que sont les ressorts à l'ég du bois et du fer dans les automates, les nerfs le sont à l' gard des os dans l'animal, avec cette différence seulem que les machines ne subissent dans le mouvement aucune modification, tandis que les membres de l'animal s'allongent ou se raccourcissent par l'action de la chaleur ou du froid naturels. Au reste, un léger changement au centre suffit pour causer aux extrémités un grand déplacement: de même que le gouvernail, à peine poussé, détermine à la proue un mouvement considérable (4).

(1) *Mouvement des animaux*, 8.

(2) Ibid., 7.

(3) Ibid., 10; *De l'Ame*, III, 10, § 8.

(4) *Mouvem. des animaux*, 7.

Ce n'est pas tout. Le raisonnement qui nous dit que l'appétit est le moteur intermédiaire entre le moteur immobile et ce qui est mû, veut aussi que, dans les animaux, il y ait entre le moteur et les organes une substance corporelle intermédiaire. Le mobile, n'étant pas destiné par la nature à mouvoir, peut recevoir l'impulsion d'un autre principe. Mais le moteur doit posséder en lui-même la force motrice. Or, tous les animaux paraissent avoir reçu un souffle inné, où ils puisent cette force de mouvoir. Ce souffle, plus lourd que le feu, plus léger que les autres éléments, semble être, à l'égard de l'âme, ce que, dans l'articulation, le point à la fois moteur et mû est à l'égard de l'organe immobile. Et comme l'âme est dans le cœur, ou dans ce qui en tient lieu, le souffle inné y doit également résider. De là, comme d'un centre, ce souffle, par son énergie naturelle, pousse et tire tour à tour et raccourcit ainsi ou allonge les organes de la locomotion. Tel est le moteur mû dont l'âme se sert pour déplacer l'animal (1).

Le corps animé est semblable à un état régi par de sages lois, où l'ordre une fois établi se maintient sans que le chef, désormais étranger aux détails, intervienne en personne. Là chacun remplit les devoirs de sa charge et tout s'enchaîne régulièrement par la seule force de l'habitude. La nature a constitué l'animal d'une façon analogue. Elle a formé chacun des organes en vue d'une fonction particulière qu'il accomplit sans une intervention spéciale de l'âme. Il suffit que l'âme réside au centre du corps : les autres parties du corps vivent parce qu'elles y sont annexées, et chacun fait son œuvre en vertu de sa nature (2).

(1) *Mouvem. des anim.*, 10.

(2) Ibid., ibid. C. E. trad. de M. B. St-Hilaire, p. 274.

Outre les mouvements volontaires, il y en a d'involontaires, et de forcés. Les mouvements involontaires sont le sommeil, la veille, la respiration, déjà rapportés à la sensibilité. J'appelle mouvements forcés ceux du cœur et des parties génitales. Les causes en sont naturelles et semblables à celles des autres mouvements. L'imagination et la pensée excitent les affections sensibles, en représentant à l'âme les objets de ces affections ; et à son tour, l'affection provoque le mouvement. Les choses se passent certainement ainsi dans les parties dont il s'agit, car le cœur et l'organe de la génération semblent être des animaux distincts et capables d'être affectés et de sentir, le cœur parce qu'il est le principe même de la sensation, et l'autre organe parce qu'un animal en provient en quelque sorte avec la semence. L'un et l'autre tiennent, en outre, leur force propre de l'humidité vitale qui y est accumulée (1).

On le voit donc : l'âme, en tant que douée d'appétit, meut le corps de l'animal au moyen du cœur, du chaud et du froid, du souffle, des nerfs et des os. L'âme se confond avec la nature. Le froid, le chaud et le souffle sont des éléments naturels, actifs ou passifs en vertu de leur nature. Enfin le cœur, les nerfs et les os sont, dans l'animal, l'œuvre de la nature qui l'a engendré et de sa nature propre qui le nourrit et le conserve. Ainsi, le mouvement de translation, considéré en lui-même et dans ses organes, n'a qu'une seule cause : la nature de l'animal.

La pensée est immobile (2) ; elle ne meut pas sans l'appétit qui est, comme on l'a dit, le seul principe du mou-

(1) *Mouvem. des anim.*, 11.

(2) *De l'Ame*, III, 11, § 1.

ement (1). Quant au moteur immobile tel que le conçoit Aristote, il est extérieur à l'être mû; il le meut sans le savoir, sans le vouloir, et nous montrerons bientôt qu'il n'a aucun des caractères de la cause véritable et efficiente.

§ IX. — Des rapports entre la nature et l'intelligence dans l'homme.

La nature est le principe du mouvement dans le même être en tant que même. C'est en vertu de leur nature que se meuvent les êtres qui se meuvent; c'est en vertu de leur nature que sont mus les êtres qui sont mus par un être extérieur ou une nature extérieure; c'est encore en vertu de leur nature que les êtres meuvent et sont mus à la fois. La nature du sec et de l'humide est de subir le mouvement; la nature du chaud et du froid est de le produire; la nature de l'appétit dans l'être animé est à la fois de subir le mouvement, en tant que mobile, et de le produire en tant que moteur.

D'après Aristote, l'âme, considérée en tant qu'intelligente, produit-elle le mouvement en dehors d'elle-même, se meut-elle elle-même, est-elle mue? Et dans chacun de ces cas, se confond-elle avec la nature, ou s'en distingue-t-elle? C'est ce que nous allons examiner.

L'âme raisonnable comprend deux puissances : l'une qui s'adresse à ce qui ne peut pas ne pas être : c'est la puissance scientifique; l'autre dont l'objet est contingent et tombe sous l'action : c'est la puissance délibérative ou logistique.

Dans la partie scientifique de l'âme sont l'entendement

(1) Ci-dessus, même paragraphe.

pur, ou intellect, et la science. L'un et l'autre ont un objet éternel; mais l'intellect le contemple directement, tandis que la science ne l'atteint qu'au moyen de la démonstration.

Dans l'autre partie sont l'opinion, la délibération et la volonté.

Parlons d'abord de l'intellect ou entendement pur.

Les objets de l'intellect sont les principes et les causes, et toutes les causes sont des principes (1). Les principes et les causes sont ou en puissance ou en acte (2). En acte, ils sont séparés, indépendants, éternels (3). Mais, en puissance, les principes sont dans les faits particuliers (4), et les objets intelligibles sont dans les choses matérielles (5). En effet, la pensée n'arrive aux principes et aux causes que par l'universel. Or, l'universel n'exprime que les manières d'être ou les attributs des individus, et n'a, en dehors de ces individus, aucune existence réelle (6). Les intelligibles sont, de cette sorte, dans les choses matérielles, mais seulement en puissance, jusqu'au moment où l'intellect actif, s'en emparant, les fait passer à l'acte (7). L'objet matériel n'est point dans l'âme; mais son image, son idée y est (8), et s'y comporte comme la réalité elle-même. L'intelligence est donc en puissance dans l'idée sensible, dans

(1) *Mét.*, V, 1; *Mor. Nic.*, VI, 6.
(2) *Mét.*, V, 2.
(3) Ibid., VI, 1; XI, 2.
(4) *Éth., à Nic.*, I, 2.
(5) *De l'Ame*, III, 4, § 12.
(6) *Mét.*, I, 7; VII, 10; XI, 1, 2; *Dern. analyt.*, I, 1
(7) *De l'Ame*, III, 5, § 1.
(8) Ibid., 3, § 1.

l'image que produit la fantaisie et que retient la mémoire (1).

Par là, l'idée sensible, c'est-à-dire la sensation, est la condition sans laquelle l'intelligible ne saurait passer de la puissance à l'acte.

Les principes conçus par l'entendement ont pour matière l'universel (2). Nous montons, par l'induction, de la sensation à l'universel, et par la pensée de l'universel à l'intelligible ou aux principes (3). L'intelligible est tout autre chose que les images; mais il les suppose; sans elles il ne serait pas (4), et quiconque n'aurait pas la sensation ne pourrait rien apprendre, rien comprendre (5).

Donc la pensée de l'intelligible présuppose l'induction, et l'induction présuppose la sensation.

Mais, nous l'avons montré précédemment, tout dans la sensation est l'œuvre de la nature. Ainsi la nature est la condition de l'exercice de l'intellect et la cause qui, par une excitation extérieure, le fait passer de la puissance à l'acte (6).

Toutefois, il s'en faut bien que l'intellect se meuve de sa nature, ou qu'il soit mû par une nature extérieure. Sans doute, il passe de la puissance à l'acte, et cela sous l'action de quelque chose qui existe en acte. Mais ce n'est là ni un mouvement dans le lieu, ni une altération, ni une génération. Le mouvement est l'acte de l'incomplet, tandis que la pensée de l'intelligible est l'acte de ce qui a atteint sa

(1) *De l'Ame*, III, 7, § 3.
(2) *Métaph.*, X, 3.
(3) *Premiers anal.*, II, 23; *Dern. anal.*, II, 19.
(4) *De l'Ame*, III, 8, § 3; *De la Mém.*, I, § 4.
(5) *De l'Ame*, III, 8, § 3.
(6) *Phys.*, VII, 4.

perfection (1) : c'est un effet produit dans le repos et dans l'immobilité (2). L'intellect n'a point d'organes dans le corps, comme la sensibilité (3) : il n'est donc pas altéré comme elle, et est impassible d'une réelle impassibilité (4). Il ne va point d'un lieu à un autre, parce que son acte est un et continu, et qu'il ne pense que des concepts qui ont l'unité du nombre, et non l'unité de l'étendue (5). Donc l'intellect n'est pas mû. La pensée est un état de repos et de calme, et la puissance qui l'enfante est immobile (6).

D'un autre côté, l'intellect ne meut pas. Ce n'est pas l'intellect, même pratique, qui met le corps en mouvement : c'est l'appétit. L'appétit est la cause réelle, la cause *unique* du mouvement (7).

L'intellect n'est pas mû ; l'intellect ne meut pas. *C'est là* une première et considérable différence qui le sépare de la nature. Mais il s'en distingue, non moins profondément, par d'autres caractères qui en font un principe à part, supérieur et excellent.

En effet, la nature, c'est la réunion de la forme et de la matière. Néanmoins, dans cet ensemble, c'est la forme qui détermine la nature de l'être, bien plus que sa matière (8). Or, la forme de l'être, son essence, c'est son âme (9). La nature n'est donc autre chose que l'âme même de l'être, *et*

(1) *De l'Ame*, III, 7, § 1.
(2) *Phys.*, VII, 3.
(3) *De l'Ame*, III, 4. § 4.
(4) Ibid., III, 4, § 5.
(5) Ibid., I, 3, § 13.
(6) Ibid., § 17; *Phys.*, VII, 4; *Probl.*, XXX, 4.
(7) *Voir le chap. précédent.*
(8) *Phys.*, II, 1.
(9) Voir ci-dessus, ch. II

nous savons que l'âme est l'entéléchie du corps (1). La nature est donc l'entéléchie du corps; un être ne possède sa nature que lorsqu'il est devenu un entéléchie (2). L'intellect n'est l'entéléchie ni du corps, ni d'aucune des parties du corps. L'acte de ce qui est capable de savoir, n'est pas l'acte de ce qui est capable d'avoir la santé (3). — L'intellect patient ou passif et les autres puissances de l'âme qui sont l'acte du corps, telles que l'âme nutritive, l'âme sensible et l'âme en tant qu'elle meut le corps; les parties de l'âme qui sont notre nature, qui sont tel animal, car l'âme ne se confond pas tout entière avec la nature, ces parties existent en germe dans l'animal dès le premier moment de son existence, et se développent avec le temps (4). L'intellect seul vient du dehors (5). — La nature, l'âme, n'est pas plus séparable du corps que la forme n'est séparable de la matière (6). Au contraire, l'intellect n'est attaché à aucun organe; il semble être un autre genre d'âme, et le seul qui puisse être séparé du reste de l'être comme l'éternel s'isole du périssable (7). L'intellect est, par essence, séparé et en acte, et quand il est dans l'homme il y est comme une substance à part (8). — La nature de l'animal est un ensemble composé d'une matière et d'une forme. Lorsque l'ensemble se dissout, la nature de l'animal

(1) *De l'Ame*, II, 4, § 4.
(2) *Polit.*, I, 1, § 8; *De l'Ame*, II, 1, § 4.
(3) *De l'Ame*, I, 5, § 25; II, 1, § 12.
(4) *Parties des anim.*, I, 1; *Génér. des anim.*, II, 3.
(5) Ibid.
(6) *De l'Ame*, I, 1, § 10; II, § 10; *Phys.*, II, 1.
(7) *De l'Ame*, II, 2, § 9; III, 4, § 5.
(8) Ibid., III, 5, § 1; I, 4, § 13.

est détruite, et il est peut-être impossible que les autres parties de l'âme survivent à cette dissolution, qui entraîne l'anéantissement de l'intellect patient lui-même. Mais l'intellect actif survit à la nature (1). La passion, les maladies, le sommeil, le peuvent parfois obscurcir (2). Il s'affaiblit et s'éclipse quand les organes viennent à se détruire ; mais il n'est sujet ni à la corruption ni à la mort (3). — La nature est sujette à l'erreur. Elle se trompe; elle veut créer un animal, et elle produit un monstre (4) ; tandis que l'intellect est éternellement vrai et éternellement juste, parce qu'il contemple des objets sans matière (5). — La nature de l'homme, c'est son essence, c'est l'homme même. L'intellect est plus qu'humain (6), il est au-dessus de la nature (7) ; en un mot, il est divin (8), puisque, par essence, Dieu est l'intelligence pure et l'intelligible lui-même (9).

En résumé, la nature est la condition sans laquelle l'intellect dans l'homme n'arriverait pas à l'acte. Mais elle ne le meut pas, elle ne le produit pas, elle n'est pas la source de ses pensées; elle en diffère comme ce qui est imparfait, engagé dans la matière, périssable, diffère du parfait, de l'impérissable, du divin, de Dieu.

(1) *Métaph.*, XII, 3; *De l'Ame,* III, 5, § 1.
(2) *De l'Ame*, III, 3, § 15.
(3) Ibid., II, 2, § 9.
(4) *Phys.*, II, 8.
(5) *De l'Ame*, III, 3, § 8; 6, §§ 1, 7; 10, § 4 ; *Dern. analyt.*, II, 19, § 8.
(6) *Mémoire*, I, 5; *Mor. à Nic.*, X, 7.
(7) *Parties des anim.*, I, 1.
(8) *Génér. des anim.*, II, 3; *Mor. à Nic.*, X, 7.
(9) *Métaph.*, XII, 7.

Quels sont, en second lieu, les rapports qui existent entre la science et la nature?

La science, proprement dite, a pour objet les choses dont il y a démonstration. La science et la démonstration sont inséparables (1).

Toute démonstration suppose des connaissances antérieures (2). Ces connaissances antérieures, ce sont les principes propres ou communs, indémontrables, et éternellement vrais, que fournit l'intellect (3). La science va, de ces principes indémontrables et éternellement vrais, à des conclusions également nécessaires (4), au moyen de la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme scientifique ou raisonnement, car toute science est la conséquence d'un raisonnement (5).

Mais, comme on l'a déjà vu, les principes qui sont en puissance dans l'âme ne se déterminent et ne passent à l'acte qu'au moyen de l'universel, dont la formation est due à l'induction, laquelle s'appuie sur la sensation ou connaissance du particulier (6). Donc la science, considérée dans ses principes, a pour condition première la sensation, qui, tout entière, relève de la nature (7).

La sensation n'atteint que le fait et ne va pas jusqu'à la cause (8); mais elle est le point de départ du savant. La

(1) *Mor. à Nic.*, VI, 6.
(2) *Dern. analyt.*, I, 1, § 1.
(3) Ibid., II, 19, § 8.
(4) *De l'Ame*, III, 8 § 8; *Dern. analyt.* I, 8, § 1.
(5) Ibid., II, 19; § 8; I, 2, § 5.
(6) Ibid., II, 19, §§ 6' 7.
(7) Voir ci-dessus, chap. VII.
(8) *Dern. analyt.*, I, 31, § 4.

science est en puissance dans l'objet sensible et dans sensation (1). La nature le dit à l'homme, par le désir savoir qu'elle excite en lui et par le plaisir qu'elle att à la connaissance sensible (2). En sorte que la science à la nature son premier branle, et c'est la nature qui offre la première occasion de s'exercer.

Mais il ne s'ensuit pas de là que la science soit un mou ment. Non, la partie de l'âme qui sait, ne meut pas; e n'est jamais mise en mouvement : elle demeure en place (La pensée scientifique ressemble, on peut le dire, au rep à l'immobilité, bien plutôt qu'au mouvement ; et il en de même pour le syllogisme (4), pour la démonstratio dont procède toute science (5).

Donc, nul mouvement dans la puissance scientifique de l'âme. Elle est essentiellement immobile, et immobile aussi est son éternel objet; car les choses particulières et en mouvement sont étrangères à la démonstration et à la science (6). Ainsi, la science n'est pas plus la nature que l'intellect ou entendement pur, qui, du reste, est le principe même de la science (7).

La partie délibérative ou logistique de l'âme répond aux choses contingentes, c'est-à-dire à celles qui peuvent être ou ne pas être, et que nous sommes libres de faire ou de

(1) *Génér., et corrupt.*, I, 3.

(2) *Métaph.*, I, 1.

(3) *De l'Ame*, III, 11, § 4.

(4) Ibid., I, 3, § 17. Ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμός. Voir l'excellente note de M. B. Saint-Hilaire, p. 132 de sa traduction.

(5) *Dern. analyt.*, II, 19, § 8.

(6) *Métaph.*, VI, 1.

(7) *Dern. analyt.*, I, 33, § 1.

ne faire pas (1). Les objets, de cette sorte, forment le domaine de l'opinion, espèce de conception (2) qui est tantôt vraie et tantôt fausse (3).

L'opinion, qui est du même genre que la science et la sagesse (4), et qui est conception, c'est-à-dire pensée, semble appartenir en propre à l'âme. Par là, elle se distingue de la sensation, affection commune à l'âme et au corps (5). Mais elle porte sur les choses particulières; et, dans ce cas, elle a besoin du concours de la sensation (6). Lors même qu'elle s'attache à l'universel, elle suppose encore la sensation qui contient l'universel en puissance (7). L'opinion a donc toujours pour condition la nature, cause unique de ce mouvement d'altération qui constitue la sensation sous toutes ses formes. Les objets de l'opinion sont mobiles; elle est mobile comme ses objets (8). Cependant, semblable à la science et à la sagesse (9), l'opinion n'est pas en mouvement comme l'imagination. Elle est supérieure à l'imagination, puisqu'elle la juge et la redresse (10). Elle agit dans l'état de rêve, alors que, les sens ne fonctionnant plus, tout mouvement d'altération a cessé (11). Elle ne subit pas comme la fantaisie, le joug et les impulsions de la vo-

(1) *Grandes mor.*, I, 35.
(2) *De l'Ame*, III, 3, § 5.
(3) Ibid., § 4.
(4) Ibid., § 5.
(5) Ibid., II, 2, § 10.
(6) Ibid., III, 3, § 9.
(7) *Mor. à Nic.* VII, 3.
(8) *Phys.*, VIII, 3.
(9) *De l'Ame*, III, 3, § 5.
(10) Ibid., § 10.
(11) *Des songes*, I.

lonté (1). D'ailleurs elle s'appuie souvent sur le syllogisme (2), qui est, on le sait, semblable non au mouvement, mais à la stabilité et au repos. L'opinion est donc en dehors de tous les mouvements qui procèdent de la sensation et de l'appétit, et par conséquent de la nature comme cause. Mais si la nature ne la produit pas, elle en est du moins la condition nécessaire.

A la partie logistique se rattache le syllogisme du vraisemblable ou du contingent, qui se nomme syllogisme dialectique (3). Dialectique ou scientifique, le syllogisme a les mêmes éléments et la même essence (4). Et, comme par essence, le syllogisme est un arrêt et un repos, s'il suppose la sensation et la nature, c'est en tant que condition, et non en tant que cause motrice.

La réminiscence appartient également à la puissance délibérative. Elle s'appuie sur le raisonnement (5), et fait un syllogisme qui consiste à tirer une conclusion de ce que l'âme a autrefois vu, entendu, ou éprouvé (6). La réminiscence présuppose donc l'exercice antérieur de la sensation. De plus, elle implique le souvenir (7), bien qu'elle en soit distincte, et exige un effort volontaire qui, avec le secours de l'habitude, retrouve la science oubliée (8). Mais l'effort volontaire n'est que l'appétit éclairé par la raison,

(1) *De l'Ame*, III, 3, § 4.
(2) Ibid., 11, § 2.
(3) *Topiq.* I, 1 : § 5.
(4) *Prem. analyt.* I, 1, § 6.
(5) *Topiq.*, I, 13, § 2; *Mém.*, II.
(6) Ibid.
(7) Ibid.
(8) Ibid.

et l'appétit est éminemment le principe, la nature qui nous meut nous-mêmes (1).

La réminiscence a donc pour condition la nature, en tant que sensible et en tant qu'appétitive.

La puissance délibérative, proprement dite, agit-elle, s'exerce-t-elle sans le concours de la nature? Délibérer et raisonner sont un même acte, s'appliquant au contingent, aux choses sensibles et en mouvement, à tout ce qui naît et périt (2). L'intellect pratique raisonne toujours en vue d'une fin, et cette fin, c'est un bien réel ou un bien apparent : ce n'est pas le bien abstrait, le bien en général; c'est le bien qui est à faire, et à faire signifie qui n'est pas et qui pourrait ne pas être (3). L'intellect pratique suppose donc la pensée excitée par la sensation, ou la connaissance sensible de l'objet à poursuivre ou à fuir, et ainsi la délibération n'est possible qu'après la sensation (4). Mais l'intellect pratique et le raisonnement qui forment ensemble la puissance délibérative, ne meuvent pas et sont, par essence, immobiles (5). Cette puissance n'est donc pas un mouvement produit par la nature; elle n'est pas davantage la nature elle-même, que nous définissons le principe du mouvement dans le même être. La délibération se sépare de la nature, comme s'en distingue l'intellect lui-même, et n'en dépend que dans la même mesure.

Il nous reste à examiner la volonté dans ses rapports

(1) V. paragraphe précédent.

(2) *Grandes mor.*, I, 35.

(3) *De l'Ame*, III, 10, § 4.

(4) *Grandes mor.*, I, 35.

(5) V. plus haut, même paragraphe et paragraphe. précédent.

avec la nature. La volonté est-elle la nature? Ce que meut la volonté, est-ce la nature qui le meut?

L'acte le plus volontaire de l'âme, c'est la détermination, ou choix, ou préférence raisonnée. Cependant, la détermination n'est ni le volontaire que possèdent les êtres incapables de choisir, ni la volonté qui veut quelquefois des choses auxquelles nul ne se détermine à moins d'être insensé, et qui, d'ailleurs, vise au but, tandis que la détermination s'attache aux moyens (1). La détermination se définit par la pensée et l'appétit (2) : la pensée est au-dessus de la nature; mais l'appétit, principe du mouvement dans l'homme, se confond et s'identifie avec la nature elle-même.

La détermination une fois prise, la volonté meut aussitôt. A ce moment la raison et la pensée ont déjà fait leur choix, et c'est l'appétit qui meut. Or, si l'appétit prend le nom de volonté, c'est que la raison l'a éclairé d'avance (3). Irréfléchi et sans raison, il descendrait au niveau de l'appétit purement sensitif, et ne serait plus que désir ou passion (4). Mais cet acte intellectuel qui précède la volonté appartient à la détermination et doit lui être rapporté. Par conséquent, en tant que purement motrice, la volonté se réduit à l'appétit (5), et ne se distingue plus de la nature.

Au reste, toutes les causes de nos actions se ramènent à la nature et à la pensée. En effet, à compter les causes de

(1) *Morale à Nic.*, III, 4.
(2) *Morale à Eud.*, II, 10.
(3) *De l'Ame*, III, 10, § 3; 9, § 7.
(4) *Mor. à Nic.*, VII, 8.
(5) *De l'Ame*, III, 9, § 7.

nos actions, on en trouve sept : le hasard, la nécessité, la nature, la coutume, le raisonnement volontaire, la passion et le désir (1). Le hasard, c'est toute action accidentelle, soit de la nature, soit de la pensée (2). La nécessité, ce sont en nous les conditions de la vie et de l'être, comme la nourriture et la respiration, c'est-à-dire les fonctions et les lois de la nature qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont (3). La nécessité, c'est encore l'obstacle extérieur qui s'oppose à notre désir (4). La coutume est, ou bien un état de l'intellect agent lui-même arrivé à l'acte, c'est-à-dire un état de la pensée (5), ou bien un penchant à l'acte produit par un exercice antérieur dont notre volonté était la cause (6), et nous savons que notre volonté est appétit (c'est-à-dire nature) et pensée. Le raisonnement volontaire, c'est l'action réunie de la pensée et de l'appétit (7). Enfin, la passion et le désir sont des mouvements innés de notre nature (8).

Ces deux causes, la pensée et la nature, se retrouvent à l'origine de toutes nos vertus. Certaines qualités morales sont en nous un don de la nature (9). Mais ces qualités nous deviendraient nuisibles sans la raison, sans la pensée qui nous conduit à la vertu par la prudence. Il nous appartient de développer nos dispositions innées, et de les

(1) *Rhétor.*, I, 10.
(2) *Mét.*, XI, 8; *Phys.*, II, 4, 5, 6.
(3) *Métaph.*, V, 5.
(4) Ibid.
(5) *Phys.*, VII, 4.
(6) *Morale à Nic.*, III, 7.
(7) Voir plus haut même paragraphe.
(8) *Morale à Nic.*, VII, 8.
(9) *Grandes morales*, I, 35; *Morale à Nicom.*, VI, 13.

changer en habitude, par un choix libre et par l'exercice de l'appétit raisonnable (1). Nous sommes toujours responsables de nos fautes (2), car c'est de nous qu'il dépend de soumettre l'appétit à la raison, la nature à la pensée.

Ainsi, notre vie morale a deux principes ; la pensée et la nature. La pensée élève l'homme au-dessus de la nature, au-dessus de lui-même ; elle est la partie immortelle de son être (3), le prix de ses vertus, son bien, son bonheur (4) ; elle est l'intellect divin lui-même descendu dans l'humanité (5). Mais, tout excellente, tout divine qu'elle soit, la pensée ne peut, sans la nature, ni s'exercer, ni se développer sous aucune de ses formes. C'est la nature qui l'excite, qui l'éveille au moyen du corps qu'elle a formé, des organes qu'elle a placés dans le corps, et de la sensation qu'elle produit en ces organes. C'est la nature qui, dans les images de la fantaisie, fruits de la sensation, fournit à la pensée la matière de l'universel, lequel devient à son tour la matière des intelligibles (6). Éternelle, impérissable, indépendante, ayant en elle-même son objet (7), l'intelligence penserait, l'intelligence serait sans la nature. Mais, sans la nature, elle ne serait pas réellement dans l'homme, car elle y demeurerait à l'état de pure puissance ; et l'essence, la vie, l'être de l'intelligence, c'est l'acte, l'acte éternel et parfait (8).

(1) *Morale à Nic.*, VI, 13.
(2) Ibid., III, 7.
(3) *De l'Ame*, II, 2, § 9; III, 4, § 4.
(4) *Polit.*, IV, 1 ; *Mor. à Nic.*, X, 6.
(5) *Part. des anim.*, IV, 10.
(6) C'est le résumé de tout ce qui précède.
(7) *Phys.*, XII, 7, 9, 11.
(8) Ibid., 7, 9.

§ X. — De la nature considérée comme cause de mouvement et de l'immobilité dans le ciel et dans les astres.

Le mouvement est éternel. Nous le prouverons d'abord par l'éternité du mobile, c'est-à-dire du monde, puis par l'éternité du temps.

Le mobile est éternel : en effet, s'il a commencé, un sujet a passé du non-être à l'être. Mais ce passage, ce changement, n'a pu se faire sans un mouvement, et tout mouvement suppose un mobile. Ainsi, toute naissance a pour condition un mouvement et un mobile antérieurs. Donc, le mobile est éternel. Mais si le mobile est éternel, le mouvement le doit être ; car, que le mouvement commence, il aura été précédé d'un repos : or, le repos n'est que la privation d'un mouvement antérieur ; donc, l'éternité du mobile implique l'éternité du mouvement (1).

En second lieu, le temps est éternel. L'élément du temps, c'est le présent ; le présent est la fin du passé et le commencement de l'avenir, en sorte qu'il n'y a ni premier ni dernier temps, et que le temps n'ayant ni commencement ni fin, est éternel. Mais le temps n'est que le nombre du mouvement ; c'est le mouvement en tant que l'âme le considère par rapport à l'antériorité et à la postériorité. Le temps n'est qu'un mode du mouvement, et le temps est éternel ; donc, le mouvement est éternel. C'est pourquoi Platon a eu tort de dire que le temps a commencé et que le ciel a été créé (2).

Éternel, le mouvement est aussi continu. Supposons

(1) *Phys.*, VIII, 1.

(2) Ibid. Trad. de M. B. S. Hilaire, T. II, p. 460.

qu'il ne le soit pas, il se composera d'une série de mouvements successifs et distincts dont chacun aura un commencement et une fin. Mais tout mouvement qui commence a nécessairement pour cause un mouvement antérieur. Chaque succession de mouvements sera donc produite par un mouvement appartenant à une succession antérieure; celle-ci aura pour cause l'un des mouvements d'une autre succession, et ainsi à l'infini. Mais il faut s'arrêter dans la recherche des causes : une suite infinie de causes répugne à la raison. Le mouvement n'est donc pas composé de mouvements distincts et successifs. Donc, il est continu (1).

Le mouvement éternel et continu, dans quelle catégorie a-t-il lieu? Est-ce dans la catégorie de la quantité, ou dans celle de la qualité, ou dans la sphère de la génération? Non, évidemment. Un mouvement éternel ne peut avoir pour cause nul autre mouvement, et les mouvements d'altération, d'accroissement ou de décroissement et de génération, supposent tous le mouvement dans l'espace. Celui-ci est la cause de tous les autres; il est donc seul éternel. De plus, le mouvement dans l'espace est le seul qui n'apporte aucun changement à la nature de l'être mû, et qui, par conséquent, réunisse la double éternité du mouvement et du mobile. D'où l'on voit que l'éternité, et la continuité qui en résulte, n'appartiennent qu'au mouvement dans l'espace (2).

Mais quelle sera la direction du mouvement éternel et ontinu? Le mouvement dans l'espace n'affecte que trois

(1) *Phys.*, VIII, 10. Trad. fr. T. II, p. 518 et suiv.
(2) Ibid., 7. Et plus haut notre paragraphe 1er.

formes : il est rectiligne, mixte ou circulaire. Le mouvement rectiligne va d'un opposé à l'autre, et, dès là, il n'est ni continu ni éternel. Admettez qu'il soit éternel ; de deux choses l'une : ou bien le mobile marchera éternellement vers son but, sans jamais l'atteindre ; ou bien il l'atteindra et reviendra sur ses pas, pour effectuer perpétuellement un double mouvement de progression et de régression. Dans le premier cas, le mobile n'aboutit pas, le mouvement ne s'accomplit pas, et, en réalité, il n'y a pas de mouvement ; dans le second cas, le mobile, quand il touche le but, s'arrête avant de revenir au point de départ, où il s'arrêtera de nouveau. Or, un tel mouvement n'est pas continu. Même raisonnement pour le mouvement mixte. Le mouvement circulaire est tout différent : loin d'aller d'un contraire à l'autre, il parcourt une circonférence où aucun point n'est une limite, où toutes les limites sont en puissance, aucune en acte. Là, nul temps d'arrêt, nulle interruption. Ainsi, le mouvement circulaire dans l'espace est le seul qui soit sans terme et sans repos, éternel et continu (1).

Le mobile qui exécute l'éternel mouvement ne saurait être l'un de ces éléments dont la nature est de se porter de bas en haut, ou de haut et bas, et d'aller ainsi d'un contraire à l'autre. Il n'est soumis ni à la génération et à la corruption, ni à l'accroissement et au décroissement, ni à l'altération, car ce serait encore là se mouvoir d'un terme au terme opposé. L'éternel mobile n'est pas la terre ; il n'est pas davantage l'eau, l'air ou le feu. Il n'est ni léger ni grave. Il n'est point né. Il ne vieillit pas. Il ne mourra point : et voilà pourquoi les Grecs et les Barbares, et tous

(1) *Phys.*, VIII, 8, 9.

ceux qui reconnaissent des dieux, leur ont donné ce corps pour résidence, parce que l'immortel convient à l'immortel. Cet élément doit exister. Il existe, sans quoi l'éternel mouvement est impossible. On le nomme éther, parce qu'il est dans son essence de se mouvoir toujours (ἀεὶ θέω). C'est le premier corps, absolument distinct des corps qui nous entourent, et d'autant plus parfait qu'il en est plus éloigné. C'est un corps divin; c'est le premier et le dernier ciel (1).

Ce corps doit avoir la figure qui convient le mieux à son essence. Il est premier: il aura donc celle de toutes les figures qui est la première. Mais ce qui est un et simple vaut toujours mieux que ce qui est multiple et composé. La figure la plus simple sera donc, de toutes, la première. Or cette figure, c'est la sphère qu'une surface unique suffit à délimiter. Donc le premier corps, le premier ciel, sera sphérique (2).

Tout corps qui est enveloppé par un corps sphérique, et qui s'y adapte, doit être lui-même de forme sphérique. Le premier ciel enveloppe le ciel des étoiles fixes; celui-ci entoure exactement le ciel des planètes. Le ciel des planètes circonscrit le feu, le feu est autour de l'air, l'air autour de l'eau, l'eau enfin autour de la terre. Chacun de ces corps s'adapte et adhère à celui qui l'enveloppe; chacun de ces corps est donc sphérique, comme celui dont il est entouré, et qui est à son égard ce que la forme est à la matière. Ainsi, le premier corps imprime la figure sphérique au monde tout entier, qu'il contient et qu'il embrasse (3).

(1) *Du ciel*, II, 2 et 3.
(2) Ibid., 4.
(3) Ibid., II, 4; IV, 3; *Météor.*, I, 3.

De ce qui précède, il ne résulte nullement qu'il y ait plus d'un ciel. Le ciel est unique. Nous appelons ciel, il est vrai, soit la sphère extrême du tout qui contient les étoiles fixes, les êtres divins, soit la sphère immédiatement inférieure où sont le soleil, la lune et quelques autres astres; mais nous donnons encore et surtout le nom de ciel à tout ce qui est compris dans la sphère la plus extrême du monde (1). A prendre le mot ciel dans ce dernier sens, il n'y a, il ne saurait y avoir qu'un seul ciel. En effet, le ciel est un corps naturel et sensible, formé non-seulement de telle ou telle matière, mais de toute la matière qui existe. En dehors du ciel, il n'y a rien. Supposons qu'un corps se rencontre en dehors du ciel, il sera ou simple ou composé. Simple, ce corps sera en dehors du tout, ou en vertu de sa nature, ou contre sa nature. Mais tout corps simple est ou bien emporté par le mouvement circulaire, et alors sa nature ne lui permet de changer ni de direction ni de lieu; ou bien il appartient au genre des corps graves et légers, et, dans ce cas, sa nature le retient dans la sphère propre aux éléments légers et graves. Donc, il n'y a aucun corps simple en dehors du ciel ou du monde. Quant aux corps composés, ils sont formés des corps simples, et, par conséquent, ils subissent la même loi. Mais si aucun corps n'existe au delà des limites du ciel, si toute matière y est contenue, il n'y a qu'un ciel (2). Ce ciel unique est fini; il est parfait (3). Enfin, en dehors du ciel, il n'y a ni temps ni espace. Il n'y a pas d'espace, car l'espace est un lieu où il est possible de mettre un corps, et nul corps n'existe en dehors du monde.

(1) *Du ciel*, I, 9; *Phys.*, IV, 2.

(2) *Du ciel*, I, 9; *Métaph.*, XII, 8.

(3) *Du ciel*, I, 7.

Il n'y a aucun temps, car le temps est le mode du mouvement, et en dehors du ciel, il n'y a pas de corps ou de mobile, et, partant, pas de mouvement (1).

Le monde est donc un tout unique et continu qui se meut éternellement d'un mouvement circulaire (2). La sphère de l'éther est liée à toutes les sphères inférieures (3). Elle les emporte, avec les astres et les corps qu'elles contiennent (4), dans son mouvement autour de la terre, centre immobile du tout (5). Ainsi, toutes les sphères sont mues d'un mouvement unique par un moteur unique (6) ; et ce moteur unique, c'est le premier corps, le premier ciel, c'est l'éther (7).

Or, quelle est la cause qui met en mouvement l'éther, et par conséquent le monde entier? La cause extérieure du mouvement éternel, c'est le moteur immobile (8). Mais le premier ciel est un être naturel (9). Tout être naturel a en lui-même le principe de son mouvement (10). Ce principe, dans l'éther comme dans tout corps naturel, c'est sa nature, puisque la nature a été définie la cause du mouvement dans le même être, en tant que même (11). Et quelle est la forme qu'affecte la nature quand elle meut l'éther?

(1) *Du ciel*, I. 9.
(2) Ibid., II, 5, 6.
(3) Ibid., 12.
(4) *Météor.*, I, 3.
(5) *Du ciel*, II, 14.
(6) *Métaph.*, XII, 8.
(7) *Du ciel*, II, 2 et 3; *Métaph.*, XII, 7, 8.
(8) *Métaph.*, XII, 8.
(9) *Du ciel*, II, 7. Σῶμα φυσικόν.
(10) *Phys.*, II, 1.
(11) Voy. ci-dessus, § 2.

Ce ne peut être que la forme du désir. Le moteur immobile, en effet, meut en tant qu'intelligible et désirable, en tant qu'objet de la pensée, de l'amour et du désir. Il est donc pensé, aimé et désiré par l'être qu'il meut directement, et dont il se sert comme d'un premier moteur pour mouvoir tous les autres (1). Mais la pensée est, par elle-même, étrangère au mouvement; elle ne meut pas. Sa puissance se borne à éveiller le désir. Le désir seul produit le mouvement (2). Le moteur immobile meut le premier moteur mobile, comme cause extérieure et finale (3). Ce qui meut le premier ciel, comme cause motrice, c'est le désir (4), principe essentiellement inné, penchant de leur nature qui porte les êtres vers le désirable, c'est-à-dire vers le bien (5) ; c'est la nature elle-même, c'est l'âme, car le ciel est animé (6).

On le voit donc, le principe du mouvement du premier ciel, le principe du mouvement circulaire du monde, c'est la nature de l'éther. Dieu seul est au-dessus de l'éther cet élément est éternel, simple, unique, divin; il meut

(1) *Métaph.*, XII, 7.

(2) Voy. ci-dessus, § 8.

(3) *Métaph.*, XII, 7.

(4) Ibid.

(5) *De l'Ame*, III, 10, §§ 2, 3, 4; *Prem. analyt.*, II, 27, § 12; ci-dessus, § 7.

(6) *Du ciel*, II, 2. Ὁ δ' οὐρανος ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν. — M. Ravaisson, dans son *Essai sur la métaphysique*, t. I, p. 575, pense que cette expression οὐρανός ἔμψυχος ne doit pas être prise à la rigueur, parce qu'elle est contredite par un passage du chapitre précédent, où Aristote dit que, si l'éther est éternel, ce n'est pas cependant une âme qui lui impose l'éternité. J'ai deux raisons de ne pas partager l'opinion de l'éminent critique. Premièrement, le passage du premier chapitre ne contredit pas au fond le passage du deuxième. En effet,

tout ce qui est dans le monde; mais il est mû par le désir par la nature.

Le principe qui meut le premier ciel est aussi celui qui meut les étoiles fixes. Ces astres, en effet, n'ont et ne peuvent avoir d'autre mouvement que celui de l'éther, à la sphère duquel ils sont attachés. S'ils en avaient un autre chacun d'eux devrait être doué d'une vitesse égale à celle du cercle qui le porte, puisque le cercle et l'astre accomplissent leur tour dans le même temps. Or, il n'existe entre la vitesse d'une étoile fixe et celle de son orbite aucun rapport exact. Telle étoile, rapide parce qu'elle appartient à tel cercle, deviendrait lente si elle était transportée sur un autre. Il est donc raisonnable de penser que les étoiles fixes n'ont d'autre mouvement que celui du cercle qui les porte. En second lieu, toute étoile est sphérique. Un corps sphérique se meut, soit autour de son axe, soit d'un mouvement de rotation. Mais les étoiles fixes n'ont ni l'un ni l'autre mouvement. Si elles tournaient autour de leur axe,

Aristote dit dans le premier que le ciel n'est point pesant, et que par conséquent il n'est pas nécessaire qu'une âme, pour le pousser dans un certain sens, lutte laborieusement contre sa nature, qui l'emporterait dans un autre s'il avait du poids; qu'une telle âme, condamnée à l'effort et à la fatigue, ne serait pas ce qu'elle doit être, exempte des douleurs qui s'attachent aux mortels, et parfaitement heureuse. Ce langage ne signifie pas évidemment que le ciel n'a pas d'âme, mais seulement que son âme est exempte de fatigue et d'effort.

En second lieu, la doctrine d'Aristote, c'est que le premier moteur immobile meut en tant qu'intelligible et désirable. Le premier moteur mobile doit donc être doué d'intelligence et de désir. Or ce sont là des facultés de l'âme. Comment donc le premier ciel aura-t-il ces facultés, s'il n'a pas d'âme? Il en a donc une, et il faut prendre à la rigueur ces expressions d'Aristote : Ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.

es ne changeraient pas de lieu ; et elles se déplacent. De s, un corps n'a le mouvement de rotation que s'il rne autour de son axe ; les étoiles fixes ne tournent pas our de leur axe ; elles n'ont donc pas non plus le mouvement de rotation.

Mais il est une autre raison pour laquelle les étoiles fixes nt par elles-mêmes immobiles. Ces étoiles sont absolu- ent sphériques ; on n'y voit nul organe, nul membre qui se saillie, qui ait rien de commun avec la ligne droite et avec le mouvement de la marche. Elles ressemblent aussi peu que possible aux animaux doués de la locomotion. Si ces astres étaient destinés à marcher, ne serait-il pas absurde que la nature leur eût refusé des membres? Quoi ! la nature si prévoyante, et qui forme les animaux avec tant de soin, aurait-elle donc négligé à ce point les astres, qui sont infiniment plus précieux ? Non : la nature ne fait rien en vain, ni au hasard. Pleine de sagesse et de prudence, elle n'a refusé les organes de la locomotion aux étoiles fixes que parce que ces astres ne devaient pas se mouvoir (1).

Mais si les étoiles fixes sont immobiles par elles-mêmes, les planètes, au contraire, ont des mouvements qui leur sont propres (2). L'observation le constate (3). De plus, il fallait qu'il en fût ainsi, et cela pour deux raisons. Premièrement, le mouvement continu et circulaire suffit à expliquer la génération dans le monde (4). Mais les êtres

(1) Ces deux paragraphes sont ou la traduction ou la paraphrase du 8e chapitre du IIe livre du traité du Ciel.

(2) *Métaph.* XII, 8.

(3) Ibid., ibid.

(4) *Métaph.*, XII, 8; *Génér. et corrupt.*, II, 10.

contingents sont soumis à la génération et à la corruption. Des effets différents veulent des causes différentes. Ce n'est donc pas le mouvement circulaire et continu, toujours semblable à lui-même, qui est la cause de la périodicité dans la génération et dans la corruption, c'est-à-dire de la variété dans le monde. Cette cause, c'est l'inclinaison oblique des planètes (1). Ainsi, le soleil, selon qu'il se rapproche ou s'éloigne, seconde ou cesse de seconder l'action de la chaleur naturelle des êtres, et produit alternativement ici-bas la naissance et la mort (2). — En second lieu, les planètes doivent avoir des mouvements propres, afin que tous les astres participent au bien absolu, et que l'ordre règne dans le ciel. C'est à tort que l'on considère les astres comme des corps inertes, ou des unités mathématiques, soumises, il est vrai, à de certaines lois, mais tout à fait inanimées. Ce sont des êtres vivants, qui accomplissent des actions dans un but déterminé. A ce point de vue, tout ce qui se passe dans le ciel s'explique selon la raison (3).

En effet, le moteur immobile, qui possède par lui-même le bien, en jouit sans avoir besoin de l'acheter par le mouvement et par l'action. L'être qui vient immédiatement après s'élève à la jouissance du bien par une action simple et unique. Mais à mesure que les êtres s'éloignent du premier principe, ce n'est qu'au prix d'actions plus nombreuses et de mouvements plus compliqués qu'ils parviennent à la conquête du bien. Voilà pourquoi les planètes, plus

(1) *Génér. et corrupt.*, II, 10; *Métaph*, XII, 6.

(2) *Génér. et corrupt*, II, 10, 11.

(3) *Du ciel*, II, 12.

éloignées du premier moteur que les étoiles fixes, ont des mouvements particuliers et variés. D'ailleurs, il y a dans la sphère supérieure une multitude innombrable d'étoiles; au contraire, il n'y a qu'un seul astre dans chacune des sphères inférieures. Pour compenser cette différence, pour établir dans toute l'étendue du ciel l'harmonie et l'équilibre, la nature, pendant qu'elle n'accordait qu'un seul mouvement à la sphère des étoiles fixes, a donné aux sphères qui ne portent qu'un astre des mouvements divers (1).

En tant qu'elles sont emportées par le mouvement général du monde, les planètes ont pour principe moteur le premier ciel. Mais leur mouvement propre étant, non plus unique et continu, mais divers et périodique, cet effet différent doit être attribué à une cause différente. Le mouvement éternel est imprimé par un être éternel; le mouvement unique, par un être unique. D'ailleurs, la première cause motrice est différente pour les différents êtres (2). L'être qui imprime à chaque planète son mouvement particulier sera donc une essence particulière, immobile en soi et éternelle; telle est, en effet, la nature des astres (3). C'est donc l'essence de chaque planète, son âme; car l'essence de l'être animé, c'est son âme (4); c'est donc sa nature propre qui est le principe de son mouvement propre. C'est par conséquent la nature propre du soleil qui l'incline sur l'écliptique et le rapproche de la terre; c'est donc elle qui, par le frottement de cet astre sur les couches supé-

(1) *Du ciel*, II, 12.
(2) *Métaph.*, XII, 4.
(3) Ibid., 8.
(4) Voir ci-dessus, § 2.

rieures de l'air, accroît la chaleur du feu placé dans cette région, en repoussant les parties lourdes et froides vers le centre, et en accumulant à la circonférence les parties légères et chaudes (1). C'est donc la nature qui produit la transformation en cercle des éléments simples, et qui ramène périodiquement à la surface de la terre la génération et la corruption, la naissance et la mort (2).

Tous les astres meuvent à titre de cause finale. Tout mouvement existe à cause des astres et en vue d'un de ces corps divins qui sont dans le ciel (3). Mais, on vient de le voir, les planètes meuvent d'une façon plus directe. Le soleil, par le frottement au contact, produit le mouvement, la chaleur, la vie. Et quand il opère de tels effets, le soleil agit en vertu de son essence éternelle; il agit, en vertu de sa nature qui le meut, sur des éléments et des êtres qui, de leur côté, ont leur nature, laquelle les meut quant à l'essence, ou dans les catégories de la qualité, de la quantité ou du lieu (4). Toute vie propre, soit dans les planètes, soit dans les êtres contingents, a donc pour cause la nature.

En finissant, si je rappelle ici que l'éther se meut en cercle et éternellement par l'energie de sa nature; si je rappelle que la nature a refusé les organes de la locomotion aux étoiles fixes vouées à l'immobilité; qu'elle a, au contraire, animé les planètes de mouvements divers; qu'elle a compensé l'immobilité des premières par le nombre, la rareté des secondes par le mouvement, et qu'elle a voulu,

(1) *Météorol.*, I, 3.
(2) *Génér. et corrupt.*, II, 12.
(3) *Métaph.*, XII, 8.
(4) *Métaph.*, XII, 2.

en agissant ainsi, mettre dans le monde tout entier l'ordre, la vie et l'équilibre, n'aurai-je pas montré que le véritable principe actif et créateur dans Aristote, c'est la nature?

§ XI. — **Dieu, moteur immobile de l'univers; ses rapports avec la nature, ses attributs, ses caractères.**

Il y a, nous l'avons vu, un être éternellement mû d'un mouvement continu, et ce mouvement est le mouvement circulaire; le raisonnement le prouve, l'observation le proclame. Cet être, c'est le premier ciel, l'éther. Le premier ciel est donc éternel, et il communique son mouvement à tout le reste (1).

Le premier ciel meut; c'est un moteur. Mais il est mû. Or, dans le mouvement, il y a nécessairement trois sortes d'êtres, le mobile, le moteur mû et le moteur qui meut sans être mû. Ainsi, au-dessus du premier ciel il y a une substance éternelle, toujours en acte et immobile (2).

Cette substance est en acte. Qu'il y ait, en effet, une cause motrice ou efficiente, mais que cette cause ne soit pas en acte, il n'y aura pas de mouvement, car ce qui est en puissance peut n'agir pas. C'est pourquoi il est inutile d'admettre des essences éternelles, comme font les partisans des idées, parce que, outre ces idées, il faut un principe capable d'opérer le changement. Bien plus : que la substance éternelle soit en acte, mais que son essence soit la puissance, le mouvement n'aura pas lieu. En effet, le mouvement est éternel, ou il n'est pas (3). Si l'essence du prin-

(1) *Métaph.*, XII, 7.
(2) Ibid., ibid.; *De l'Ame*, III, 10, § 6; *Phys.*, VIII, 8.
(3) Voir le paragraphe précédent.

cipe moteur est la puissance, ou bien il ne passera à l'acte qu'à un certain moment, ou il n'y passera pas : dans le premier cas le mouvement commencera, ce qui est impossible; dans le second, il n'aura pas lieu. Mais la puissance n'est-elle donc pas antérieure à l'acte? N'est-il pas vrai que l'acte présuppose toujours la puissance, tandis que la puissance ne passe pas nécessairement à l'acte (1)? Sans doute, la puissance est antérieure à l'acte pour un seul individu : l'individu a la science en puissance avant de la posséder réellement (2). Mais il n'en est pas de même pour les principes. Si tout est en puissance, rien n'est; et si rien n'est, rien ne sera. Ce qui est en puissance peut rester en puissance et ne se réaliser jamais. Ce n'est donc qu'en un sens, en ce qui touche les individus, que la puissance précède l'acte. Mais, dans la sphère des principes, l'acte est antérieur. Il est donc nécessaire d'admettre un principe du mouvement dont l'essence soit l'acte même, l'acte pur, l'acte éternel (3).

Ce principe est immobile; il ne saurait être mû ni par un autre ni par lui-même. Supposons qu'il soit mû par un autre : cet autre, s'il n'est pas immobile, sera à son tour mû par un autre, et la chaîne des moteurs se déroulera indéfiniment sans que l'esprit en trouve le premier anneau. Or, voilà qui est absurde : dans une série infinie, il n'y a pas de premier terme où l'on se puisse arrêter (4), et s'il n'y a rien de premier, il n'y a vraiment pas de cause (5). Que si

(1) *Métaph.*, XII, 7.
(2) *De l'Ame*, III, 7, § 1.
(3) *Métaph.*, XII, 7.
(4) *Phys.*, VIII, 5.
(5) *Métaph.*, II, 2.

le premier moteur se meut lui-même, voyez ce qui en résultera. Tout ce qui se meut est continu: Si le premier moteur se meut, il se meut tout entier, d'un mouvement total, continu, indivisible, de sorte qu'en lui tout meut et tout est mû, et qu'il est au même instant altérant et altéré, actif et passif : première contradiction (1).—Si le premier moteur se meut, il est en mouvement. Le mouvement, avons-nous dit (2), n'est pas l'acte ; c'est un acte imparfait, un simple acheminement à l'acte ; c'est l'actualité du possible en tant que possible. Si le premier moteur se meut, il est donc en puissance. Mais un moteur doit être en acte : ce qui réchauffe, c'est ce qui est chaud en acte : ce qui engendre, c'est ce qui possède déjà la forme. Par conséquent, si le premier moteur est mû, il est au même instant en puissance et en acte; or, nous avons vu qu'il est par essence l'acte pur : seconde contradiction (3). — Enfin, si le premier moteur se meut lui-même, toutes ses parties meuvent toutes ses parties. Mais alors aucune de ces parties n'est la première, il n'y a pas en lui de premier moteur, et par conséquent pas de cause de mouvement; car ce qui est cause doit toujours être premier, et ce qui meut le premier est cause à un plus haut degré que ce qui meut après lui ; si donc le premier moteur se meut lui-même, il n'y a pas en lui de premier moteur : troisième contradiction. — Par où l'on voit que, ne pouvant être mû par une cause étrangère, ni se mouvoir lui-même, le premier moteur est essentiellement immobile (4).

(1) *Phys.*, VIII, 5.
(2) Ci-dessus, § 1.
(3) *Phys.*, VIII, 5; *Métaph.*, XII, 7.
(4) *Phys.*, VIII, 5; *Métaph.*, XII, passim.

Mais de quelle manière le moteur immobile imprime-t-il le mouvement ? Et d'abord, entre un moteur absolument immobile et ce qui est mû, nul contact n'est possible. Il n'y a proprement contact qu'entre deux objets qui occupent une position dans le lieu et qui, distincts quant à l'étendue, ont cependant certaines extrémités communes (1). Or, de tels objets agissent forcément l'un sur l'autre ; ils sont réciproquement actifs et passifs. Mais agir, c'est mouvoir ; pâtir, c'est être mû. Il s'ensuit de là que le premier moteur n'exerce sur le mobile aucune action au contact, aucune action mécanique. Que l'on y songe : toute action au contact ou mécanique se produit de matière à matière et tout moteur qui meut de matière à matière agit et pâtit. En effet, toute action de ce genre implique une réaction de la part du mobile : le tranchant de l'outil est émoussé par le corps coupé ; le feu est refroidi par l'objet qu'il réchauffe; le médicament et l'aliment sont modifiés par les organes qu'ils modifient. Mais c'est que de tels moteurs sont des moteurs derniers ou intermédiaires, qui présupposent toujours un moteur premier ou un principe. Or, dans toute série, le principe, le premier moteur n'agit jamais de matière à matière et ne saurait pâtir : l'homme coupe ou réchauffe sans être coupé ni réchauffé, le médecin guérit sans être guéri. Ainsi le premier moteur immobile ne meut pas le moteur mû par impulsion mécanique (2). D'ailleurs, une autre raison s'y oppose. Il y a dans les êtres une puissance, une force d'inertie et d'immobilité, comme il y a une force, une puissance de mouvement. Deux objets doués

(1) *Génér. et corrupt.*, I, 6. 7.
(2) Ibid., I, 6, 7.

d'une égale force d'inertie et d'immobilité se font équilibre et demeurent immobiles. Pour que le mouvement commence par impulsion, il faut donc que le moteur immobile se meuve le premier. Bien plus, deux puissances de mouvoir, égales entre elles, se feraient équilibre. Le moteur premier ne peut donc mouvoir qu'à la condition qu'il y ait en lui plus de mouvement que dans le mobile. Mais sa nature veut qu'il soit immobile; il ne meut donc pas par impulsion (1).

Il meut le monde et le touche sans être touché, comme la cause d'une affection émeut notre âme. Ne disons-nous pas quelquefois que celui qui nous afflige nous touche, et qu'il n'est ni ému, ni touché (2)? Ainsi fait l'être immobile; il meut comme objet de l'amour. L'objet de l'amour, c'est le désirable et l'intelligible. C'est l'intelligible, parce que nous ne désirons une chose qu'après avoir connu sa beauté: c'est le désirable, parce que le beau que cherche l'amour est l'objet premier du désir et de la volonté. L'intelligible est conçu par l'intelligence; le désirable est désiré parce qu'il est conçu. Ce qui est dans l'ordre du désirable est donc intelligible en soi, et le premier désirable forme, avec le premier intelligible, un seul et même principe, essence simple, actuelle, première (3).

Or, le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus (4). L'intelligible meut d'abord l'intelligence, et par intelligence on n'entend ici ni la sensation incapable de dépasser le fait

(1) *Mouvem. des animaux,* III. Voyez la note de M. B. Saint-Hilaire, page 247, de sa trad., au § 8.

(2) *Génér. et corrupt.*, I, 6.

(3) *Métaph*, XII, 7.

(4) Ibid.

et d'aller jusqu'à la cause (1), ni l'imagination qui est tantôt vraie, tantôt fausse, tandis que l'intelligence est toujours droite, toujours vraie (2). L'intelligence subit la première l'action du moteur immobile; elle est donc, après lui, le premier principe (3). Toutefois, il n'est pas dans sa nature de produire le mouvement : elle ne peut que montrer à l'âme l'objet beau et bon, digne de désir et d'amour. Mais par là elle éveille l'appétit qui, à son tour, excite et meut le mobile (4). Et cet appétit n'est pas un élan désordonné, un mouvement instinctif de la nature, sans réflexion et sans choix. L'appétit aveugle n'a rien de commun avec l'intelligence, contre laquelle il est en révolte (5). Non : l'appétit qui a son objet premier dans la beauté intelligible est essentiellement intelligent et sage ; il obéit à la raison; il se nomme volonté (6). Cette volonté éclairée porte le monde vers son principe (7). Pour mouvoir, il suffit à celui-ci d'être conçu, désiré, aimé; il lui suffit d'être beau. Voilà comment il est à la fois éternellement immobile et cause de l'éternel mouvement. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature (8).

Sans ce principe, point de mouvement, et par conséquent ni génération, ni destruction, nulle existence, nulle vie dans le monde. Il est la cause par qui tout se meut, sans qui rien ne serait mû. D'une telle cause on dit qu'elle est

(1) *Dern. analyt.*, I, 31, § 4.
(2) *De l'Ame*, III, 3, § 8.
(3) *Métaph.*, XII, 7.
(4) *De l'Ame*, III, 10, § 2, 3.
(5) Ibid., 3,
(6) Ibid., 9, 3; § 10, § 3.
(7) *Métaph.*, XII, 7.
(8) Ibid.

nécessaire (1). Le premier moteur est nécessaire, en tant qu'absolue condition du bien : à ce titre, il est le bien (2). Il est encore le bien parce qu'il est premier, et que ce qui est premier est toujours excellent (3). S'il y a un être qui soit premier, éternel, indépendant, il serait surprenant en vérité que ces perfections ne lui vinssent pas de ce qu'il est le bien lui-même (4). Ce qui est principe en toute chose, c'est, par excellence, le bien (5). Mais tout ce qui est bien en soi-même et par essence, est un but, car c'est en vue du bien que tout se produit ou existe (6). Le moteur premier est le bien ; il est donc le but du monde, il est la vraie cause finale qui ne se peut trouver que parmi les êtres immobiles (7).

Le principe du mouvement, le but ou la fin du mouvement, et l'essence ou la forme de l'être, ne sont qu'une seule et même chose. Le but, c'est l'acte, et l'acte c'est la forme de l'être (8). Il se meut vers un but, et ce but, c'est son essence même ; il s'efforce alors de devenir une forme achevée, une réalité parfaite, une entéléchie. Dans la réalité parfaite, dans l'entéléchie réside la raison de ce qui est en puissance (9). A ce point de vue, l'être immobile qui est le principe moteur et la cause finale ou le but du monde, est aussi la forme, l'essence même, en un mot, la suprême entéléchie à laquelle tendent et aspirent tous les êtres. Par-

(1) *Métaph.*, V, 5.
(2) Ibid., XII, 7.
(3) Ibid.
(4) Ibid., XIV, 4.
(5) Ibid., I, 3 ; XII, 10. Καίτοι ἐν ἅπασι τὸ μάλιστα ἀγαθὸν ἀρχή.
(6) Ibid., III, 2.
(7) Ibid., XII, 7.
(8) Ibid., 5.
(9) *De l'Ame*, II, 4, § 3 ; Ibid., 2, § 13.

ticiper de l'éternel et du divin, tel est le désir dont toute la nature est agitée (1). La pure actualité de l'être qui se suffit à lui-même (2), et qui possède par lui-même le bien parce qu'il est le bien lui-même, voilà la forme dernière, l'essence que voudrait revêtir tout ce qui naît, tout ce qui est, tout ce qui se meut. Mais ce terme de leur mouvement, les êtres y marchent sans l'atteindre jamais. Ils en approchent seulement les uns plus, les autres moins (3). Le premier ciel imite au plus haut degré l'acte éternel et immobile par l'éternelle continuité de son mouvement autour de la terre, son centre fixe (4). Mais dès là qu'il est en mouvement, il change, sinon quant à l'essence, au moins quant au lieu (5). Il y a donc en lui de la puissance (6), car si le mouvement est un acte, ce n'est que l'acte imparfait de ce qui est en puissance (7), et qui a de la matière (8), tandis que l'être premier est absolument en acte et sans matière (9). En sorte que le premier ciel qui vise à l'éternité, n'arrive qu'à la parfaite continuité et demeure en deçà de son but et de sa forme suprêmes. Le ciel des planètes revêt à un degré moindre encore la forme de l'acte pur ; il la réalise non plus par l'uniforme continuité, mais par cette uniformité variée qui est la périodicité (10). Enfin, les êtres périssables,

(1) *De l'Ame*, III, 4, § 2; *Métaph.* XII, 7.
(2) *Métaph.*, XIV, 4.
(3) *De l'Ame*, III, 4, § 2.
(4) *Du ciel*, II, 12, 14.
(5) *Métaph.*, XII, 7.
(6) Ibid.
(7) Ibid., XII, 9 ; *Phys.*, III, 1.
(8) *Métaph.*, XI, 5.
(9) Ibid.
(10) Voir le paragraphe précédent.

non moins épris que les substances sensibles éternelles de a beauté de l'être immobile, non moins désireux de goûter le bonheur dont il jouit, les êtres périssables essayent de se perpétuer dans un autre être semblable à eux ; mais s'il les continue, cet être ne leur est cependant identique que par l'espèce seulement et non par la substance, et d'ailleurs, il doit périr à son tour (1).

Le mobile, il est vrai, conçoit l'intelligible au moyen de l'intelligence. L'intelligence, en saisissant l'intelligible, se pense elle-même. Il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible. Ainsi, en tant que le mobile pense le moteur, il se confond avec lui comme l'intelligence se confond avec l'intelligible (2). N'y a-t-il donc, en ce sens, aucune différence entre le moteur et le mobile? Ne le croyons pas. Si l'identité était parfaite, en même temps que le mobile pense le moteur, le moteur, de son côté, penserait le mobile ; or, il ne le connaît pas ; il ne doit pas le connaître ; sa dignité le lui défend : à connaître le monde, l'être premier dérogerait (3). Si l'identité était parfaite, le moteur serait l'acte, l'essence même du mobile, c'est-à-dire son âme ; car l'essence d'un être, son acte, sa réalité achevée, c'est son âme (4). Mais l'âme est quelque chose du corps, inséparable du corps, comme la forme est inséparable de la matière. L'intelligence, au contraire, est par essence séparée de l'être, et quand elle est dans l'homme, elle y vient du dehors, comme une substance à part, comme un autre genre d'âme. Pour comble de différence, tandis que

(1) *De l'Ame*, II, 4, § 2.
(2) *Métaph.*, XII, 7.
(3) Ibid., 9.
(4) *De l'Ame*. II, 4, § 4.

l'âme est l'entéléchie du corps; l'intelligence n'est l'entéléchie ni du corps ni d'aucune de ses parties (1). Il n'appartient qu'à l'intelligence de posséder éternellement l'intelligible. Ce suprême bonheur, nous n'y atteignons que par instants (2). L'éternelle poursuite du mobile le laisse éternellement suspendu à la beauté du moteur (3), et toujours séparé de lui (4). Sans doute, le bien est pour le monde une fin excellente, une forme parfaite, mais une forme connue, désirée, aimée, cherchée (5), encore plus que conquise et réellement possédée.

Le bien est intelligible; il est l'objet de la pensée du mobile. Est-ce à dire pour cela qu'il n'ait d'autre réalité que celle d'une idée, d'un universel? Mais l'idée n'est qu'une forme, et le bien est une substance; il est la première de toutes les substances (6), et le bien ne fait qu'une seule et même chose avec la substance du bien (7). Comment le bien, substance première, serait-il l'universel simple attribut commun à plusieurs êtres et destitué de toute réalité propre (8)? Le bien, c'est le moteur, la cause éternelle du mouvement; mais l'idée n'est pas une cause, et s'il n'y a que les idées, rien ne se produira (9). Le bien n'est donc pas l'idée abstraite du bien. Il n'est pas davantage l'idée de l'être ou l'idée de l'un, autres universaux,

(1) Voir ci-dessus, § IX.)
(2) *Métaph.*, XII, 7, 9.
(3) Ibid., 7.
(4) Ibid., 9. Ὂν ἄλλο τι (τὸ εὖ).
(5) Ibid., 7. Τὸ ὀρεκτόν.... τὸ νοητόν.... ἐρώμενον.
(6) *Méth.*, XII, 7.
(7) Ibid., VII, 6.
(8) Ibid., III. 6.
(9) Ibid , I, 7; XII, 5.

sans existence substantielle, quand on les considère au-dessus et en dehors des êtres particuliers (1). Il n'est pas non plus l'unité, si l'on entend par là une mesure commune à plusieurs êtres; cette espèce d'unité est profondément distincte de la simplicité qui se rencontre dans la substance première, en tant qu'elle est identique à elle-même (2). Le bien est intelligible comme l'idée; mais, de plus que l'idée, il est une cause, un principe. L'idée est conçue, pensée : le bien se fait penser. Par sa beauté, il sollicite l'intelligence, il l'éveille, il l'attire à lui, il la meut, et, par l'intelligence, il éveille, attire et meut la volonté ou appétit raisonnable (3). Nul ne pense à penser sa première pensée; nul ne veut vouloir sa première volonté; ce qui donne à l'intelligence son premier élan, à la volonté son premier branle, ce n'est ni l'intelligence, ni la volonté : c'est un principe meilleur, plus élevé. Or, au dessus de la science et de la pensée, il n'y a que le bien, il n'y a que Dieu (4). Entre le bien et l'idée abstraite du bien, il y a donc toute la différence qui sépare un attribut d'une substance, une forme d'un être, un objet d'une cause.

L'homme fait partie du monde. Lui aussi, il conçoit le bien en tant qu'intelligible; il le désire, il l'aime, il y tend (5). Il parvient quelquefois à en jouir au sein de la contemplation et par le pur exercice de la pensée (6). Mais le bien intelligible, le bien objet et but de l'intelligence, ne se confond pas avec le bien que réalisent nos ac-

(1) *Métaph.*, VII, 16.
(2) Ibid., XII, 7.
(3) Ci-dessus, même paragraphe.
(4) *Morale à Eudème*, VII, 14.
(5) *Métaph.*, XII, 7, 9.
(6) Ibid.

tions (1). Le bien se rencontre dans les diverses catégories; on le doit entendre de diverses façons (2). Le bien, substance première, identique à lui-même et identique au beau, le bien, séparé des choses sensibles, nécessaire, immuable, éternel, ce bien est absolument immobile (3). L'intelligence humaine ne le pense pas toujours; mais quand elle s'élève jusqu'à lui, quand elle le saisit, elle le saisit dans un instant indivisible (4); elle le contemple alors et le possède. A ce moment, et tant qu'il dure, elle est en acte, elle est parfaite; mais elle est immobile comme son immobile objet (5). Dans les régions de l'intelligible, nulle délibération, nulle action, nul mouvement. Là, l'intelligence s'arrête dans son objet et dans sa fin suprêmes. Elle y demeurerait si elle était l'intelligible lui-même; elle y serait éternellement en acte comme l'acte éternel, si les passions, les maladies, la fatigue, le sommeil ne l'en faisaient descendre (6). Mais, éprise de l'immobile qui seul est éternel, l'intelligence spéculative est étrangère au monde de la pratique et de l'action (7). Elle laisse à l'intelligence pratique le soin d'y poursuivre, discerner et choisir à l'aide du raisonnement dialectique et de l'opinion, et sous ses formes contingentes, l'utile, ce bien d'aujourd'hui, qui sera un mal demain (8). L'utile réside dans

(1) *Grandes morales*, I, 35.
(2) Ibid., I, 1; *Morale à Eud*, I, 4, 8.
(3) *Métaph.*, XII, 7 et passim.
(4) *Mét.*, XII, 7, et passim.
(5) *De l'Ame*, I, 4, § 14; 3, § 17 (V. ci-dessus, § IX).
(6) Ibid., III, 3, § 15.
(7) Ibid., 9, § 7.
(8) Ibid.; *Grandes mor.*, I, 35.

les choses en mouvement; il se présente tantôt comme un objet à fuir, tantôt comme une fin à poursuivre, et, dans ce cas, il s'achète par le mouvement (1). L'intelligence spéculative ne pense pas un tel objet. Le bien en soi qu'elle conçoit n'est donc pas l'utile. Il n'est pas non plus ce bien que l'on nomme bien moral ou vertu. Le bien en soi est au-dessus de la vertu, et il est immobile (2) tandis que la vertu naît et se manifeste par le mouvement et par l'action (3). Enfin, le bien en soi n'est ni le type ni la mesure du bien moral : ce type, cette mesure, c'est la droite raison du sage entrant en acte et s'exerçant selon la nature à l'heure où abdiquent et se taisent les passions (4).

Le bien en soi n'est conçu que par l'intelligence. Les animaux inférieurs sont dépourvus d'intelligence (5) : ils n'aspirent donc pas directement au bien en soi. Ils ne sauraient non plus tendre au bien moral connu des êtres raisonnables capables de choisir, mais non des puissances sans raison qui ne peuvent qu'un seul contraire (6). Ils n'ont que le désir, et, avec le désir, l'imagination qu'il présuppose. Encore la sensation, l'imagination et le désir ne sont-ils, chez certains animaux, que d'une manière indéterminée (7). Guidés par ces vagues lueurs de l'instinct, ils vont où les pousse la nature, c'est-à-dire à leur forme achevée, à leur activité parfaite (8), à cet état de chaque

(1) *Grandes mor.*, I, 35; *De l'Ame*, III, 9, § 7.
(2) *Grandes mor.*, II, 5; *Mor. à Nic.*, VII, 1.
(3) *Grandes mor.*, I, 35.
(4) *Mor. à Nic*, III, 6; IX, 4.
(5) *De l'Ame*, III, 10, § 1.
(6) Ibid., III, 10, § 1; *Métaph.*, XI, 2.
(7) Ibid., III, 11, § 1.
(8) Ibid., II, 4, §§ 4, 5.

espèce où il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa force et sa grandeur (1). Cette forme est leur bien, mais elle n'est pas le bien en soi. Chacune des formes inférieures de la vie animale n'est le bien qu'en tant qu'elle ébauche d'abord imparfaitement, puis réalise de mieux en mieux et par degrés (2) l'essence de l'homme, l'homme mâle, but dernier de la nature ici-bas (3). Tous les animaux sont, par rapport à l'homme, comme des enfants, comme des nains (4). Seul l'homme connaît et aime le bien en soi; seul sur la terre il participe du divin par l'intelligence (5); seul, par conséquent, il est parfait ici-bas, et c'est pour lui qu'a tout fait la nature, qui ne fait rien en vain (6). La perfection et la fin sont le bien en toute chose. L'homme est perfection et fin. Il est donc réellement le bien où tendent les êtres inférieurs, et qui les attire, mais indirectement, vers le bien absolu où il aspire lui-même.

Mais, quoi qu'il en soit, de près ou de loin, directement ou non, les êtres, à tous les degrés de la vie, subissent l'influence du premier moteur. Par là, en ce sens, Dieu est dans nos âmes qu'il met en mouvement; par là, Dieu est dans l'univers ou dans le tout, et c'est en quelque sorte une force divine qui meut et l'univers et l'âme (7).

(1) *Métaph.*, V, 16.
(2) *Parties des anim.*, IV, 5.
(3) *Génér. des anim.*, IV, 3.
(4) *Parties des anim.*, IV, 10.
(5) Ibid., II, 10.
(6) *Polit.*, I, 3.
(7) *Morale à Eudème*, IV, 14. Δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς καὶ πᾶν ἐκείνῳ κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

Ainsi, le bien, le souverain bien est dans l'univers. Il y est de deux manières, comme un être indépendant, existant en soi et par soi, et comme l'ordre du monde; de même que, dans une armée, le bien c'est à la fois l'ordre qui y règne et son général. En effet, ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est bien plutôt le général qui est la cause de l'ordre. Tout dans le monde a sa place, poissons, oiseaux, plantes; et les rangs sont distincts, mais non cependant de telle sorte qu'il n'y ait rien de commun entre les genres. Loin de là : un lien les unit; tous sont coordonnés par rapport à une seule et suprême existence. L'univers est semblable à une famille où les hommes libres agissent, non au hasard, mais pour remplir des fonctions ordinairement réglées d'avance, tandis que les esclaves et les bêtes de somme concourent pour une faible part à la fin commune, et ne sont employés le plus souvent que selon l'occasion. Sa nature distincte assigne à chaque être un rôle distinct : par là, ils se séparent les uns des autres; mais quoique différents, ils se rapprochent et conspirent tous en commun à l'harmonie de l'ensemble. Or, un tel accord est impossible dans l'hypothèse d'une succession infinie d'essences dont chacune suppose elle-même un principe particulier. Ceux qui admettent ces essences font du monde une collection d'épisodes, car alors l'existence d'une essence n'importe nullement à l'existence d'une autre. De plus, c'est là multiplier les principes. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés :

« Le gouvernement de plusieurs ne vaut rien; il ne faut » qu'un chef (1). »

(1) *Métaph.* XII, 10.

Un principe unique suffit à un mouvement unique (1). Une cause unique est ce qu'il y a de meilleur; et dans les choses de la nature, c'est le meilleur qui doit toujours être admis comme cause (2). Le moteur immobile est donc un, non d'une abstraite et rationnelle unité, mais d'une unité substantielle. De même, il est simple dans sa substance, parce que le simple l'emporte sur le composé (3).

Le premier moteur est immobile : il ne peut donc changer en aucune manière. Le changement qui ressemble le plus à l'acte pur, qui ne produit aucune altération dans la substance, c'est le changement de lieu, la translation, dont la forme la plus parfaite est le mouvement circulaire (4). Mais, bien que le premier de tous, ce changement est un mouvement encore, et le moteur premier est immobile. Il n'a donc pas même le mouvement dans l'espace. Or, comme tous les autres changements présupposent celui-là, il en résulte que le moteur premier n'en saurait subir aucun (5). Ainsi, il n'est ni modifié ni altéré (6); il n'est soumis ni à la génération ni à la destruction (7). Il est ce qu'il est, et n'est pas susceptible d'être autrement (8). Il est donc, par essence, immuable. En quoi il se sépare absolument de la substance sensible, qui est condamnée par sa nature au changement, à la naissance, à la mort (9).

(1) *Métaph.*, XII, 8.
(2) *Phys.*, VIII, 6.
(3) *Métaph.* XII, 8.
(4) Ibid., 7.
(5) Ibid.
(6) Ibid.
(7) Ibid., IV, 5.
(8) Ibid., XII, 7.
(9) Ibid

Toutefois, l'immobilité et l'immutabilité du premier moteur ne sont pas le repos. Qu'est-ce que le repos? Rien autre chose que l'absence, le contraire, la privation du mouvement. Cela seul est en repos qui peut être mû. Le premier moteur n'est donc pas en repos (1).

De ce que le premier moteur meut éternellement, il suit qu'il est indivisible, sans parties, sans étendue. En effet, une étendue est infinie ou finie. Une étendue infinie n'existe pas. Une étendue finie n'a pas de pouvoir infini, et ne saurait par conséquent mouvoir pendant un temps infini. Le moteur premier et éternel est donc sans étendue (2).

Ainsi, il n'est pas un corps. Mais l'espace est la limite de ce qui est limité (3). Semblable à un vase et à un vase immobile (4), l'espace est la limite non du corps contenu, mais du corps contenant en tant que le corps contenu est susceptible de mouvement local (5). De sorte que ce qui est dans l'espace est une chose limitée, étendue, corporelle et mobile. Le moteur immobile, sans parties, inétendu, sans limites, n'est donc pas dans l'espace. Il réside, il est vrai, au-dessus de la sphère du ciel la plus rapide et la plus éloignée du centre. C'est là, en effet, qu'est le moteur (6). Toutefois, il n'est pas pour cela dans l'espace. L'espace n'est pas le ciel, mais il est quelque chose du ciel qu'il touche; il en est la limite extrême et immobile (7). Au delà de cette

(1) *Phys.*, IV, 12; V, 2; VIII, 1.
(2) *Métaph.*, XII, 7.
(3) *Phys.*, IV, 5.
(4) Ibid., 4.
(5) Ibid.
(6) Ibid., VIII, 10.
(7) Ibid., IV, 5.

limite, il n'y a pas d'espace. S'il y en avait, le ciel serait dans l'espace. Or, cela est impossible, car tout est dans le ciel, la terre est dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans l'éther ou le ciel; mais le ciel n'est pas dans autre chose (1). Hors du ciel il n'y a pas d'espace. L'espace est un lieu où il est possible de mettre un corps, et aucun corps ne peut exister hors du ciel (2). Donc, bien que le premier moteur réside à la limite du ciel, il n'est pas dans l'espace.

Il n'est pas non plus dans te temps. Qu'est-ce que le temps? Un mode du mouvement (3), le nombre, la mesure du mouvement (4). Le temps est uni au mouvement; il ne se rencontre en réalité que là où est le mouvement. Le moteur premier est immobile : comment serait-il dans le temps qui est le mode, le nombre, la mesure du mouvement? D'ailleurs, le moteur premier est séparé de toute substance sensible, de tout corps. Il est séparé du ciel, en dehors du ciel. Or, au delà du ciel, il n'y a ni mobile, ni mouvement, ni temps (5). Le moteur est éternel : le temps ne peut envelopper, ni mesurer, ni modifier son être. Il n'y a rien de commun entre le mouvement et l'immobile, entre le temps et l'éternel (6).

Mais en quoi consiste l'éternité du premier principe? C'est l'éternité d'un bonheur parfait et d'une vie parfaite. Le bonheur, c'est l'action, c'est l'acte. Voilà pourquoi veil-

(1) *Phys.*, IV, 1.
(2) *Du ciel*, I, 9.
(3) *Phys.*, VIII, 1.
(4) Ibid., IV, 11.
(5) *Du ciel*, I, 9.
(6) *Physique*, IV, 12.

ler, sentir, penser, sont les plus vives jouissances de l'homme, et le charment même quand il n'en a que l'espérance ou que le souvenir. Mais ce bonheur nous n'en jouissons que par instants. Le premier principe le goûte éternellement au sein de son action. Et cette action, c'est l'acte le plus parfait, c'est la pensée. Mais quelle pensée? La pensée en soi, la pensée de ce qui est en soi le meilleur, la pensée de ce qui est le bien par excellence. Or, une telle pensée se pense elle-même en saisissant l'intelligible; car elle devient elle-même intelligible, en se déterminant dans l'objet qu'elle pense et qui la réfléchit. C'est donc une même chose que l'intelligence et l'intelligible. L'intelligence, c'est la force de penser l'intelligible et l'essence, et la possession de l'intelligible, c'est cette force en acte. Cette possession, c'est ce que l'intelligence a de plus divin. La pure pensée est donc dans l'action divine, dans l'acte divin : elle est donc aussi le bonheur par excellence, le bonheur divin (1).

Si Dieu jouit éternellement de ce bonheur dont nous n'avons que des éclairs, il est digne de notre admiration. Mais il en est bien plus digne encore s'il possède un bien plus grand. Or, il le possède. Comment? La vie est en lui, car l'action de l'intelligence est la vie même, et Dieu est l'intelligence en acte. Cet acte pris en soi, voilà sa vie parfaite et éternelle. Aussi, disons-nous que Dieu est un animal éternel, parfait. La vie et la durée éternelle et continue sont en Dieu, et cela même, c'est Dieu (2).

L'intelligence paraît donc bien ce qu'il y a de plus divin. Mais pour être vraiment divine, comment doit-elle s'exer-

(1) *Métaph.*, XII, 7.
(2) Ibid.

cer? Si elle ne pense à rien, si elle est semblable à un homme endormi, où sera sa dignité (1)? Elle ne dort pas comme Endymion (2); elle pense. Mais si sa pensée dépend d'un principe supérieur, son essence alors n'étant plus la pensée en acte, mais seulement le pouvoir de penser, elle ne sera pas l'essence la meilleure, l'essence par excellence; car ce qui constitue cette essence, c'est le penser. Ensuite, si elle n'était pas la pensée en acte, mais un simple pouvoir de penser, il y a lieu de croire que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue. L'intelligence est donc la pensée en acte (3).

Mais encore, que pense-t-elle? Si son objet n'est pas elle-même, de deux choses l'une : ou bien cet objet varie, ou bien il demeure le même. Dans le premier cas, la pensée change elle-même avec son objet, elle est soumise au mouvement, elle passe du meilleur au pire, elle déchoit. Supposons, au contraire, que son objet demeure le même; importe-t-il ou non que cet objet soit la première chose venue? Mais qu'elle pensât un objet moindre qu'elle-même, un objet vil, voilà qui serait absurde. Non : ignorer certaines choses vaut mieux que de les connaître; car les connaître, c'est tomber au-dessous de ce qu'il y a de plus excellent. D'autre part, se peut-il que l'objet de l'éternelle pensée soit meilleur qu'elle-même? Pas davantage : elle est ce qu'il y a de plus excellent; son objet sera, comme elle, ce qu'il y a de plus excellent (4).

(1) *Métaph.*, XII, 9.
(2) *Morale à Nic.*, X, 8.
(3) *Métaph.*, XII, 9.
(4) Ibid.

Mais alors, comment, par quel côté la pensée différerait-elle de son objet? La science, créatrice ou spéculative, la sensation, l'opinion, le raisonnement, ont un objet différent d'eux-mêmes (1). En effet, l'objet que pensent ces facultés a forme et matière, et elles ne reçoivent que la forme (2). En second lieu, tant qu'elles n'ont pas encore connu leur objet, elles ne sont cet objet qu'en puissance, au lieu que cet objet est en acte (3). Enfin, la science, l'opinion, le raisonnement peuvent être faux, parce qu'ils combinent des termes, et que l'erreur vient essentiellement de la combinaison des indivisibles, et en tant que faux, ils sont différents de leur objet (4). En est-il ainsi de la pensée pure? Peut-elle penser un objet différent d'elle-même? Mais elle est sans matière, et son objet est sans matière comme elle (5). Elle est toujours en acte, et son objet est toujours en acte (6). Elle est toujours vraie, toujours exacte, parce qu'elle ne combine rien, et ainsi entre elle et son objet il n'y a aucune différence quant à la vérité. Enfin, comme elle est la substance première et que ce qui est premier n'a pas de contraire (7); comme, en outre, ce qui connaît est son objet en tant qu'il le connaît, la pensée en pensant son objet est ce qu'elle pense, et son objet n'est pas son contraire (8); il est elle-même. Immatérielle, la pensée pense l'immatériel; indivisible, elle pense l'indi-

(1) *Métaph.*, XII, 9.
(2) Voir ci-dessus, §§ VII et IX.
(3) *De l'Ame*, III, 4, § 11.
(4) Ibid., 6, §§ 1, 2.
(5) *Métaph.*, XII, 9.
(6) Ibid. 9, 7.
(7) *Métaph.*, XII, 10.
(8) Ibid., XI, 1.

visible dans un instant indivisible; simple, elle pense le simple; immobile, elle pense l'immobile. Ainsi en elle l'objet n'est pas distinct du sujet, et il n'y a pas lieu de se demander lequel de l'objet ou du sujet est au-dessus de l'autre. En elle, objet et sujet ne font qu'un. C'est elle-même qu'elle pense pendant toute l'éternité, et la pensée est la pensée de la pensée (1).

Si Dieu trouve éternellement son objet en lui-même, il n'a pas à délibérer sur cet objet; il n'a pas à chercher où il est (2); il n'a pas à le conquérir par le combat et au prix des fatigues qui y sont attachées (3); sa pensée ne ressemble donc nullement à la prudence, dont le propre est de délibérer; elle est mieux que la prudence : elle est la sagesse; elle ne ressemble nullement à la vertu qui lutte dans les régions de la contingence et du mouvement : Dieu est supérieur à la vertu et meilleur qu'elle (4). Ainsi, tout ce qui est ici-bas la condition de la vertu, lui est inutile. La vertu de l'homme ne se développerait pas au sein d'une existence individuelle et solitaire (5). La vertu est ou amitié ou justice, et l'amitié aussi bien que la justice ne naissent que dans la famille, dans la société, dans l'Etat, où se rencontrent des objets d'affection, des amis, des concitoyens (6). C'est que l'homme ne se suffit pas à lui-même. Dieu, au contraire, a en lui-même tout son bien, toute sa vie. Sans sortir de lui-même, il trouve dans son essence toutes les

(1) *Métaph.*, XII, 9.
(2) *De l'Ame*, III, 11; *Morale à Nic.*, VI, 2; *Grandes mor.*, I, 35.
(3) *Morale à Nic.*, X, 7.
(4) Ibid., VII, 1.
(5) Ibid., IX, 1.
(6) Ibid., VIII, 11.

conditions de son acte éternel. Il n'a donc pas besoin d'amis ; il n'a besoin de rien (1).

Rien ne manque à Dieu. Il a sa fin en lui-même, et cette fin est éternellement atteinte. Pourquoi donc Dieu agirait-il? L'être qui agit, agit toujours en vue d'un but. L'action suppose deux termes, l'être qui agit et ce en vue de quoi il agit. Celui qui possède le bien n'a rien à poursuivre, rien à acquérir. Il n'a que faire de l'action (2). Sa vie est une contemplation éternelle. Là est son bonheur, bonheur simple et unique comme l'être qui en jouit (3).

Gouverner, c'est agir; Dieu ne gouverne donc pas le monde. S'il le gouvernait, son but serait en dehors de lui. Dieu ne gouverne pas plus le monde qu'il ne le connaît. C'est la nature qui ordonne tout (4). Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait deux principes. Il n'y en a qu'un, et ce principe unique et suprême, c'est le bien (5); car si la nature fait tout, elle fait tout en vue du bien (6). Le bien est donc la seule cause de l'ordre et du mouvement dans le monde. Et que l'on ne pense pas que le mal constitue un principe réel opposé au bien, opposé à Dieu comme un contraire à son contraire. D'abord, le souverain bien, on l'a vu, est la substance première, et ce qui est premier n'a absolument pas de contraire (7). Puis, le mal n'est pas une réalité; il n'existe pas en lui-même; il est ce qui n'est pas encore le bien, mais qui aspire à le devenir. C'est le

(1) *Grandes morales*, II, 15; *Mor. à Eud.*, VII, 12.
(2) *Du ciel*, II, 7; *Morale à Eud.*, VII, 12.
(3) *Mor. à Nic.*, VII, 14; *Métaph.*, XII, 7, 9.
(4) *Morale à Eud.*, VII, 15.
(5) *Métaph.*, XII, 10.
(6) *Phys.*, VIII, 7.
(7) *Métaph.*, XII, 10.

bien en puissance ou négatif, cherchant à passer à l'a
et à l'existence. C'est la matière en tant qu'elle est enc
privée de la forme qui, en s'unissant à elle, lui donn
l'être réel, le bien dont elle manque. Le mal n'est donc q
la privation du bien dans un être qui est le bien en pu
sance (1). Or, la puissance tend à passer et passe s
cesse à l'acte. L'acte, le bien, la perfection l'emporte s
cesse sur la puissance, sur le mal, sur l'imperfection
le monde est aussi bon qu'il le peut être parce qu'il
proche continuellement de ce qui est en soi le bien
Ainsi, le premier moteur, par sa divine influence, att
éternellement tous les êtres au bien, sans sortir de
immobilité absolue. Il élève le monde à lui sans descen
vers le monde, sans rien perdre de sa dignité, sans déch
et pendant qu'il met l'ordre et la vie partout en dehors
lui, indépendant et immuable, il trouve dans l'acte de
pensée la vie parfaite, l'existence complète et invariab
et la suprême félicité (3).

(1) *Phys.*, I, 9; *Métaph.*, XIV, 4.
(2) *Phys.*, VIII, 7; *Med.*
(3) *Métaph.*, XII, 7, 9, 10.

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE.

§ I. — Résumé général de la doctrine d'Aristote sur la nature.

Avant d'apprécier la doctrine d'Aristote sur la nature, il importe d'en rappeler les traits principaux et essentiels dans un résumé succinct.

Toute substance sensible suppose quatre principes : une matière qui lui sert de sujet, une forme qui est son essence, un principe moteur qui opère la réunion de la matière et de la forme, enfin une cause finale qui est aussi motrice en ce sens que c'est pour atteindre cette fin dernière, ou du moins pour en approcher autant que possible, que s'opère le mouvement de réunion de la matière et de la forme.

Nous appelons du nom de nature chacun de ces quatre principes de l'être. A un premier point de vue, la nature est cette matière brute, impuissante par elle-même à s'organiser, dont sont faits les êtres naturels. — A un autre point de vue, la nature est la réunion de la matière et de la forme, et, dans cet ensemble, elle est surtout la forme, car tout être consiste bien plus dans sa forme que dans sa matière, se définit par sa forme, et ne possède sa nature que lorsqu'il a atteint sa forme. — De plus, le but de l'être, c'est sa forme achevée, et ainsi la nature est, en troisième lieu, la fin, la cause finale de l'être, non pas sa fin suprême, car cette fin c'est le bien en soi, mais sa fin particulière en tant qu'essence. Enfin, au point de vue de la vie et du mouvement où se place la science physique, la

nature est le principe du mouvement et du repos dans les êtres, de la génération dans ceux qui naissent, de l'accroissement ou du décroissement dans ceux qui croissent et décroissent, de l'altération dans ceux qui sont altérés, et de la translation dans ceux qui se déplacent.

Dans les êtres inanimés, la nature n'est qu'une disposition passive à subir le mouvement. Dans les êtres animés, au contraire, la nature est un principe éminemment actif, un principe de vie : c'est l'âme même. L'âme est la nature des êtres animés, et c'est pourquoi il appartient au naturaliste d'étudier l'âme.

Inséparable de l'être, l'âme, la nature ne se confond pas avec l'intelligence qui peut exister isolément. Mais, bien que distincte de l'intelligence, bien qu'emportée par un élan aveugle, la nature a un but. Elle vise toujours au meilleur, c'est-à-dire à l'être. Elle est la raison et l'ordre dans les êtres. Elle établit de justes rapports qui maintiennent partout l'équilibre. Elle gouverne avec sagesse et administre en quelque sorte l'univers tout rempli de sa vivifiante influence. Mais elle n'est pas Dieu, car Dieu n'ordonne point les choses. Si elle réalise, dans la limite du possible, l'éternel et le divin, elle n'est cependant pas divine. Si elle a un but, comme l'art, comme l'art aussi elle est sujette à l'erreur, elle se trompe et produit des monstres au lieu d'êtres complets qu'elle voulait créer. Elle ne délibère, ni ne choisit ; son énergie lui sert de guide, et ce guide serait infaillible ; mais la matière sur laquelle elle agit, tantôt est en excès, tantôt fait défaut, et par là contrarie la nature et la jette en dehors de ses lois constantes. Mais il n'y a pas de hasard, ou du moins le hasard n'est pas une cause

part et déterminée. Tout ce que l'on rapporte au hasard est l'œuvre soit de la nature, soit de la pensée.

On doit bien se garder de considérer la nature comme une force unique et générale. La nature est la forme elle-même, et la forme n'a de réalité que dans son rapport avec la matière. L'universel, quel qu'il soit, n'existe que logiquement. En sorte que, pour bien connaître la nature, c'est dans les être particuliers qu'il la faut étudier.

Les corps simples, qui sont le feu, l'air, l'eau et la terre. ont pour principes quatre éléments : le chaud et le froid, le sec et l'humide. Chacun des corps simples comprend deux de ces éléments, dont l'un constitue sa matière et est passif, et l'autre constitue sa forme et est actif. Le feu, par exemple, se compose de chaud et de sec. Le sec est sa matière ; le chaud est sa forme et son principe actif, soit qu'il agisse sur le feu lui-même pour lui conserver sa légèreté et le mouvoir de bas en haut, soit qu'il agisse sur les autres corps simples pour les transformer en feu. Le chaud et l'humide dans l'air, le froid et l'humide dans l'eau, le froid et le sec dans la terre, présentent les mêmes caractères, sont dans le même rapport, et jouent le même rôle. Or sa matière, sa forme, sa puissance active ou passive, sont dans chacun des corps simples, non par la vertu d'un principe étranger, antérieur ou extérieur, mais en vertu de sa nature. Le feu est ce qu'il est, parce que telle est sa nature, et il en est de même de l'air, de l'eau et de la terre. Que l'on ne s'y trompe pas : si le soleil, emporté par le mouvement de l'éther, lequel est mû par le moteur immobile, si le soleil, en passant sur la couche extrême de l'air, y détermine par le frottement une certaine chaleur, cette chaleur est tout à fait distincte du feu lui-même et

de la chaleur intérieure et naturelle des corps. La chaleur de l'air seconde ou contrarie, en s'y ajoutant, le feu naturel, la chaleur naturelle; mais elle ne la crée pas : bien plus, elle ne crée rien, tandis que la chaleur naturelle est le principe fécond par excellence. Ainsi le feu, comme l'eau, l'air et la terre, est un corps naturel, incréé, possédant en lui-même et par lui-même le principe matériel le principe formel et le principe du mouvement.

Les corps composés, minéraux, végétaux, animaux, ont pour éléments les corps simples. Ils tiennent uniquement de ces corps, et par conséquent de la nature, leur matière ou élément passif et le principe actif et formel qui les rend solides ou liquides et qui produit en eux des phénomènes relatifs à la maturité ou à la digestion. Ici encore la chaleur de l'air favorise ou contrarie l'action de la chaleur intérieure ou naturelle; mais elle s'en distingue en ce qu'elle est par elle-même absolument impropre à la génération, tandis que la chaleur intérieure, de même nature que le feu sidéral, est, dans chaque être, le principe de la fécondité.

La plante provient d'une autre plante de même espèce et qui est, comme elle, un être naturel, une nature. Elle en reçoit, avec la vie, un commencement de forme et un commencement de matière qui n'est autre chose qu'un corps composé d'éléments naturels. Une fois née, la plante croît et se conserve en se nourrissant. L'acte de la nutrition lui donne peu à peu toute sa matière et sa forme achevée. Quelle est donc la puissance qui nourrit la plante? C'est l'âme végétative, c'est la nature. C'est encore sa nature qui la pousse à se reproduire dans une autre plante semblable à elle-même, qui lui fait porter des fleurs et des

uits, et qui étend sur ces fruits l'ombre protectrice de son feuillage. C'est elle qui développe la nouvelle plante et qui la constitue en vue de sa croissance, de sa conservation et de sa reproduction. Et non-seulement la nature tire une plante d'une autre plante semblable, mais encore elle en fait sortir de la putréfaction, de la boue et du limon, et des éléments corrompus des autres plantes. De là les plantes aquatiques et parasites. Or, cette puissante fécondité de la nature ne s'épuisera jamais. Elle a toujours créé des plantes; elle ne cessera jamais d'en créer, afin de participer autant que possible de l'éternel et du divin.

Dans cette œuvre de conservation et de reproduction périodique, la nature se sert de la chaleur de l'air causée par l'inclinaison du soleil; mais ce n'est là pour elle qu'un secours : sa force principale réside dans la chaleur interne de chaque corps, laquelle existe par elle-même, et est elle-même une nature.

Les corps simples, les corps composés inanimés et les, plantes sont dépourvus de sensibilité et de pensée. Ainsi, dans ces êtres, la nature tend au bien absolu, qui est son but, et le cherche, mais sans le désirer et sans le connaître, par une énergie spontanée et aveugle qui ignore sa fin et s'ignore elle-même.

L'animal naît d'un autre animal de même espèce, et qui est, comme lui, un être naturel, une nature. Il en reçoit, avec la vie, une matière susceptible d'accroissement et une forme encore incomplète. Une fois né, l'animal croît et se conserve en se nourrissant. L'acte de la nutrition complète peu à peu et achève son corps. Or, quelle est la force qui nourrit l'animal? C'est son âme nutritive, c'est sa nature, qui, prenant le feu et la terre,

les transforme par la digestion et en compose le sa C'est encore la nature qui porte l'animal à se reprodu dans un autre lui-même. C'est elle qui, dans le sein de mère, constitue le nouvel animal en vue de la vie, de te sorte qu'il puisse plus tard se nourrir, se conserver lu même et se reproduire à son tour. Et non-seulement nature tire un animal d'un autre animal de même espè mais encore elle en fait naître de la putréfaction de terre, du bois vermoulu, et des parties mortes, corro pues, ou excrétées des autres animaux. De là les anima dont la génération est spontanée. Or, cette fécondité d la nature animale ne s'épuisera jamais. Elle a toujou produit des animaux ; elle ne cessera jamais d'en pro duire, afin de participer autant que possible de l'étern et du divin.

Dans cette œuvre de conservation et de reproduction d l'animal, la nature nutritive ou l'âme végétative se ser de la chaleur de l'air ; mais ce n'est là pour elle qu'un se- cours qui parfois devient un obstacle. Sa force principal réside dans la chaleur animale interne, qui existe par elle-même et est elle-même une nature, la nature active du feu.

Soit qu'elle conserve ou reproduise la plante et l'animal, la nature tend toujours à changer la puissance en acte ; elle vise toujours au meilleur, à l'ordre, à la perfection, mais sous l'impulsion spontanée d'un désir aveugle qui exclut la pensée, la délibération et le choix.

Non-seulement l'animal se conserve et se reproduit, mais il est sensible, et cela était nécessaire pour qu'il se pût conserver. Sentir, c'est être altéré par un être et devenir semblable à cet être. Il y a donc dans le mouvement

qui aboutit à l'altération deux termes : l'être sentant et l'être senti, l'être altérant et l'être altéré. Dans l'être sentant, le principe qui sent, c'est son âme sensitive, c'est sa nature. Cette nature, il la tient d'une nature antérieure en tout semblable à la sienne, qui lui a donné, en le produisant, un corps doué d'organes en vue de la sensation. Sa nature propre a achevé elle-même son corps, qui était incomplet, l'a rendu de plus en plus apte à la sensation, et, à chaque instant, elle fait passer sa faculté de sensation de la puissance à l'acte, sous l'influence des objets extérieurs. L'objet extérieur lui-même est ou la nature, ou l'œuvre de la nature ; car c'est ou bien un corps simple, ou un corps composé inanimé, ou un corps animé, agissant sur l'être sentant en vertu d'une des qualités sensibles que lui communiquent les éléments dont il est formé. En sorte que, dans le mouvement d'altération, tout est l'œuvre de la nature.

Cause de sensation, la nature produit par là même tous les mouvements qui s'y rattachent et en procèdent, tels que le sommeil, la veille, l'imagination, la mémoire, le plaisir et la peine, l'appétit, les désirs, les passions, la respiration, la vie et la mort. Elle a même sa part dans les vertus et dans les vices.

En tant que sensitive, la nature vise au bien et y tend par l'imagination et le désir ; mais elle ne le pense pas, elle ne le connaît pas nettement, elle ne peut que l'imaginer d'une manière confuse et indéterminée.

La plupart des animaux se meuvent dans l'espace. La locomotion suppose la sensibilité, mais ce n'est pas la sensibilité qui meut l'animal, puisque l'on voit des animaux doués de sensation demeurer immobiles. Ce qui meut l'animal, ce n'est pas non plus l'intelligence, qui indique

seulement à l'être le but du mouvement. La puissance motrice dans l'animal, c'est essentiellement l'appétit, l'âme en tant qu'appétitive, la nature. Pour mouvoir l'animal, l'âme se sert du cœur et des membres. Voici comment. La pensée de l'objet à fuir ou à rechercher est immédiatement suivie d'une sensation ou altération. L'altération a pour effet de produire dans le cœur de la chaleur ou du froid. La chaleur et le froid dilatent ou contractent les nerfs, qui, à leur tour, poussent et tirent les os, et causent par là le mouvement. Ce n'est pas tout : le raisonnement nous dit qu'il doit y avoir entre le cœur et les organes un intermédiaire qui donne l'impulsion. Cette substance existe : c'est le souffle naturel ou inné que tous les animaux ont reçu, et où ils puisent leur puissance de mouvoir. Mais l'âme qui meut l'animal se confond avec sa nature ; le froid, le chaud, le souffle inné, dont se sert l'âme comme d'intermédiaires, sont des éléments naturels actifs ou passifs, en vertu de leur nature. Enfin, le cœur, les nerfs et les os qui composent le mécanisme de la locomotion, sont l'œuvre de la nature. Ainsi, la nature est, dans l'animal, la cause du mouvement et de tout ce qui concourt à le produire. La pensée ne fait qu'indiquer le but, qui est le bien. Le bien meut comme cause finale, mais il est extérieur à l'être et immobile. L'appétit, au contraire, ou la nature, est le principe du mouvement dans l'être même, en tant que même.

Bien que la pensée soit étrangère au mouvement, tandis que la nature en est le principe, cependant la nature a sa part dans l'exercice de la pensée. Si elle n'en est pas le principe, elle en est la condition, condition nécessaire sans laquelle la pensée ne passerait jamais

de la puissance à l'acte. La pure pensée, la science, l'opinion, l'imagination, le syllogisme, soit dialectique, soit scientifique, la réminiscence, la délibération, tous les actes de l'âme intelligente, présupposent la sensation, et, nous l'avons vu, tout dans la sensation est l'œuvre de la nature. L'action et la vertu en dépendent aussi, puisque le principe de l'action, c'est la nature, et que la nature met en nous des dispositions innées à la vertu. Notre vie morale a deux principes, la pensée et la nature; et si le premier est supérieur au second, il est vrai de dire que, sans lui, il serait à jamais impuissant.

Mais le pouvoir de la nature ne s'arrête pas à la limite du monde sublunaire. Il s'étend plus haut et plus loin. Le mouvement éternel est imprimé au monde tout entier par un corps naturel et sensible. Ce corps, qui se nomme l'éther, a en lui-même le principe de son mouvement. En effet, quoique le bien absolu, qui est son but, le meuve à titre de cause finale, cependant l'éther se meut en vertu de l'amour dont il est plein pour la beauté du premier moteur; il se meut en vertu de son désir, et ce désir n'est autre chose que sa nature même. C'est donc la nature qui est la cause intérieure du mouvement éternel du monde. C'est elle qui est la cause de l'immobilité des étoiles fixes et des mouvements variés des planètes. C'est elle qui a compensé l'immobilité des premières par leur nombre, et la rareté des planètes par la variété de leurs mouvements. C'est elle qui incline le soleil sur l'écliptique, afin de produire les alternatives de la naissance et de la mort. C'est la nature enfin qui met dans le monde entier, l'ordre, la vie et l'équilibre, qui meut éternellement les substances éternelles et qui crée sans s'arrêter jamais et fait naître les

unes des autres les substances périssables, afin que l'être soumis à la naissance et à la mort puisse, autant que possible, participer à l'éternel et au divin.

§ II. — Appréciation de la doctrine d'Aristote sur la nature.

Quand on étudie un système de philosophie ancienne, la difficulté est bien plutôt de le reconstruire que de le juger. La partie la plus épineuse et la plus longue de notre tâche est donc accomplie, et nous pourrons désormais être bref sans craindre de tomber dans l'obscurité.

En métaphysique, toute l'antiquité est partie de cet axiome que rien ne se fait de rien. On entendait par là que nulle génération n'est possible sans une substance préexistante et éternelle. Longtemps le monde fut considéré uniquement comme le résultat de l'activité de cette substance se transformant elle-même soit par voie de développement, soit par voie d'agrégation ou de composition. Un premier progrès consista dans la séparation de la substance et de la cause. C'était beaucoup sans doute; mais la part de la substance était trop grande encore, et l'on n'accordait à la cause que l'impulsion. Dans le système d'Anaxagore, la substance universelle contenait déjà les formes des êtres ou homœoméries, et toute la vertu du Νοῦς n'allait qu'à les en faire sortir par un continuel mouvement. Un nouveau progrès, préparé par Socrate, fut d'agrandir singulièrement la cause au détriment de la substance ou matière. Platon s'éleva jusqu'à la conception d'un Dieu moteur, ordonnateur et artiste, d'un père du monde, donnant d'après ses idées la forme et l'être à une matière, éternelle il est vrai, capable de revêtir toutes les propriétés,

mais n'en possédant aucune, et, par lui, confondue avec l'espace, c'est-à-dire, peu s'en faut, avec le néant lui-même. Ce fut là le suprême effort de la théodicée antique. Que Platon eût nommé néant cette matière qui, à ses yeux, n'était rien, et le Dieu créateur était proclamé. Mais ce nom, il ne le prononça pas, et il laissa ainsi au sein de la métaphysique un élément d'erreur dont le génie grec ne sut pas, après lui, la débarrasser.

Aristote, à qui la méthode expérimentale, qu'il affectionnait, montrait partout, dans le monde physique, un sujet persistant sous les transformations diverses des êtres, Aristote n'était pas fait pour retrancher la matière du nombre des premiers principes. Aussi, lisons-nous plusieurs fois, dans ses grands ouvrages, cette phrase qui a pour lui la valeur d'un axiome : « Il n'y a pas de génération au » sens absolu du mot. Toute génération suppose un sujet » qui passe d'un contraire à l'autre, et qui persiste après » le changement ; et ce sujet, c'est la matière. » Au reste, cette matière, Aristote la conçoit, en tant qu'abstraite, comme tout à fait indéterminée et dépouillée de toute propriété, et s'il s'en tenait là, il ne serait pas plus coupable que son maître.

Mais ç'avait été, de la part de Platon, une grave inconséquence que d'enlever à la matière toute détermination, toute manière d'être, et de la maintenir néanmoins à titre de réalité. Il fallait, ou bien la nier catégoriquement, ou ne l'affirmer que dans son union avec la forme. Plus fidèle à la fois aux traditions de la philosophie grecque et à la logique, Aristote prend le dernier parti. Ce qui est absolument en puissance, dit-il, n'existe absolument pas. La matière qui n'est pas unie à une forme n'est rien, n'est

pas. Comment concevoir un sujet sans propriétés? La matière n'existe qu'avec la forme. Or, comme tout changement suppose une matière préexistante, et que, d'autre part, cette matière doit être unie à une forme, il en résulte rigoureusement que ni la forme ni la matière primitives ne deviennent.

Elles sont donc éternelles. Aristote le pense et le dit; non qu'il croie à l'éternité d'une matière et d'une forme en général : rien de plus contraire à sa doctrine. Selon lui, le général n'existe pas en soi, et il n'y a dans le monde que des êtres particuliers. Où donc se trouvent, avant sa naissance, la matière et la forme de l'être qui naît? Dans un être antérieur semblable à celui qui est produit, de même espèce, et nécessairement en acte (1). En sorte que tout être particulier procède d'un être particulier de même nature, en qui il existe en puissance jusqu'au moment où il arrive à l'acte, c'est-à-dire à l'être. Et où commence cette chaîne d'êtres particuliers? Nulle part; jamais. Il n'y a de premier être, de premier individu dans aucune espèce. Le mouvement de génération est circulaire et éternel. La nature a toujours produit des êtres; elle en produira toujours. Le monde est éternellement ce qu'il est.

Le monde est éternel. Voilà la solution d'Aristote au problème de la création. De là il résulte invinciblement que la matière et la forme ne sont pas l'œuvre de la divinité; et comme tout être provient d'une nature antérieure, particulière et en acte, c'est la nature particulière qui est la cause unique de tout ce qui est.

Ici, la théodicée recule. Tout le terrain que Platon lui

(1) *Métaph.*, VII, 7; IX, 8; XII, 3; *Phys.*, II, 1.

avait fait gagner, elle le perd. Dieu n'est plus le père de la forme, il n'enfante plus rien ; il se retire devant la nature redevenue sa rivale.

La forme et la matière, dans les êtres qui naissent et qui meurent, ont donc pour cause, d'après Aristote, un être antérieur semblable à l'être produit. C'est la plante qui engendre la plante ; c'est l'homme qui engendre l'homme. Mais c'est là évidemment ne reconnaître que des causes secondes et en nombre infini. En quoi Aristote se trompe et se contredit lui-même. Il se trompe, car les causes secondes ne sont, au fond, que des effets antérieurs qui exigent eux-mêmes une cause, et qui par conséquent n'expliquent rien. Il se contredit, car c'est un de ses principes, que la science ne saurait aller à l'infini dans la poursuite des causes, et qu'il faut s'arrêter : ἀνάγκη στῆναι.

Si donc Aristote a sur Platon l'avantage d'avoir compris et nettement établi qu'il n'y a pas de matière générale, et que la substance n'est rien en dehors de ses propriétés, il est très-inférieur à son maître en ce qui touche l'origine de la forme, et par conséquent celle de la différence. On a justement loué l'élève d'avoir bien vu que la différence réside dans les qualités et dans l'essence, et non dans la matière qui ne présente aucun caractère. Mais, en reprochant à Platon de n'avoir pas suffisamment rendu compte de l'existence des différences, on ne s'est pas assez souvenu, ce me semble, que le monde, créé sur le modèle des idées, participe à la fois à celle du *même* et à celle de l'*autre*. En sorte que, dans Platon, la source et la raison des différences aussi bien que des ressemblances, c'est la pensée même de Dieu, d'après laquelle les êtres ont été par lui formés semblables et différents. Or, cette doctrine n'est-elle point la

vraie? Ne l'emporte-t-elle pas de beaucoup sur cette théorie où la diversité des individus est expliquée par la nature entendue comme cause particulière, c'est-à-dire comme cause seconde, ou, plus exactement, comme cause effet?

Toutefois, si Aristote a trop accordé aux natures individuelles, cette erreur n'a été que l'exagération d'une idée vraie. Doué d'une rare puissance d'observation et d'analyse, sans cesse appliqué à l'étude des phénomènes, il a saisi et mis en lumière un fait incontestable, sur lequel Leibnitz a fondé depuis l'édifice si solide en quelques parties de sa monadologie. Ce fait, c'est que, dans le monde entier, il n'est pas un seul être, quelque inerte et inanimé qu'il paraisse, qui ne possède en lui même les conditions et, dans une certaine mesure, le principe de son développement. Et de là cette profonde définition de la nature: « La nature, c'est le principe du mouvement et du repos » dans le même être, en tant que même. » Je ne dis pas que quelques philosophes antérieurs et notamment Platon, pour qui le monde était rempli d'âmes, n'eussent frayé les voies à Aristote. Je ne dis pas non plus qu'après avoir énoncé le fait, il en ait fourni une explication satisfaisante. Mais c'est déjà une gloire assez grande que de l'avoir démêlé, analysé, et d'avoir légué à la science cette conception, même imparfaite, de l'entéléchie, qui, redressée par Leibnitz et devenue entre ses mains la notion de force, a préparé la conciliation future de la métaphysique et des sciences naturelles. C'est là qu'il faut voir l'originalité et la supériorité véritable d'Aristote.

Malheureusement, une erreur psychologique sur l'essence de la cause, et une distinction systématique à l'excès entre la puissance et l'acte, égarent sa doctrine presque

dès son début. Le fait est toujours bien constaté : voilà le mérite ; il est toujours mal expliqué : voilà le tort.

En effet, examinons de près cette grande théorie de la nature développée dans les Leçons de Physique et les trois grands Traités de l'Ame, du Ciel, de la Génération et de la corruption, et si fortement résumé dans la Métaphysique ; qu'y voyons-nous ? Au premier aspect, tout s'y montre vivant : οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. Plaçons-nous avec Aristote au plus bas degré de l'échelle de l'être, et observons les corps simples. Chacun de ces corps a en lui-même un principe actif qui lui donne et lui conserve sa forme. Ce principe actif, c'est le chaud ou le froid. Voilà un premier résultat qui doit, selon nous, être accepté. Tout corps possède évidemment une force interne qui le maintient dans les conditions de son existence propre et actuelle, tant qu'elle n'est pas vaincue par l'énergie supérieure d'une force contraire. De plus, ce n'est pas sans raison qu'Aristote regarde la chaleur comme l'élément le plus actif, puisque la science reconnaît partout aujourd'hui, soit l'influence immédiate, soit la présence du calorique, et que d'ailleurs cet agent est le plus puissant auxiliaire dont l'industrie humaine dispose pour modifier les corps.

Ce n'est pas tout : d'après Aristote les quatre corps premiers agissent les uns sur les autres et se transforment par cette action réciproque, de manière à produire une sorte de génération en cercle dans laquelle un élément quelconque naît d'un autre élément quel qu'il soit.

On ne saurait le nier : il se passe dans la réalité quelque chose de tout à fait semblable. L'eau et le feu ont avec l'air de communs éléments ; il y a également dans l'air de

quoi alimenter le feu et de quoi former de l'eau. L'eau laisse souvent après elle, en s'évaporant, un résidu solide. La terre enfin contient en abondance des gaz susceptibles de s'enflammer et des corps propres à la combustion. Et ici, l'on doit convenir encore que la chaleur et le froid (c'est-à-dire la chaleur à ses divers degrés) sont les causes principales de ces transformations dans lesquelles ce qui était, par exemple, en puissance de l'eau et en acte de l'air, devient de l'eau en acte et de l'air en puissance. Or cette chaleur est un principe essentiellement naturel, qu'il est, par conséquent, bien permis d'appeler la nature.

Des quatre corps simples, le feu, dit Aristote, est le seul qui soit, du moins en apparence, susceptible d'accroissement. Tous les autres corps lui sont comme une matière qu'il s'assimile par la combustion, c'est-à-dire par la chaleur qui est sa nature. C'est encore là un fait d'expérience habituelle. Chacun sait que l'air, l'eau et la terre contiennent, quoique dans une mesure différente, de quoi alimenter le feu. Quant à l'altération réciproque des corps simples, Aristote la ramène à la transformation dont elle est le premier degré et l'attribue justement à la puissance des éléments actifs, du chaud et du froid, c'est-à-dire encore à la chaleur. Enfin, la translation ou mouvement dans l'espace des corps simples a, selon lui, une cause naturelle. Cette cause, c'est leur pesanteur ou leur légèreté, propriétés qui résultent elles-mêmes de la dilatation et de la condensation, c'est-à-dire du chaud et du froid, qui sont des principes actifs. Il dit ailleurs que la pesanteur et la légèreté sont non des puissances actives de se mouvoir, mais des puissanees passives d'être mû selon la nature. Il y a de la vérité dans les deux assertions. Elles sont l'une et l'autre

l'expression d'un fait : la chaleur est réellement active, tandis que la pesanteur d'un corps grave est une propriété passive et dont le principe ne semble pas résider dans le corps lui-même.

On le voit : sur le terrain des faits Aristote marche d'un pas ferme, et ses observations sont d'une exactitude dont nul, avant lui, n'avait donné l'exemple. Mais il n'est pas aussi heureux dans la détermination des causes. Il est bien, sans doute, de rapporter à la nature les phénomènes qui en procèdent. Mais dans un système où Dieu n'a ni le gouvernement ni la connaissance du monde, pour que l'ordre et la vie qui se voient partout aient une raison, il faut que la force qui est substituée à Dieu soit absolument active, c'est-à-dire qu'elle connaisse et veuille son effet. En d'autres termes, là où Dieu ne connaît rien, ne veut rien, ne fait rien, quelqu'un doit voir, vouloir et agir à sa place.

Or, la nature, par qui tout se meut, naît, périt, renaît et s'ordonne en ce monde, si l'on en croit Aristote, est-elle cette cause intelligente et libre dont nous parlons? Loin de là.

Dans la sphère des choses inanimées, qui comprend les corps simples et les corps composés mais non vivants, il y a deux principes, le chaud et le froid, qui, selon Aristote, sont par eux-mêmes actifs. Cette activité du chaud et du froid est-elle un digne équivalent de l'action divine? Non ; voyez, en effet. La nature du chaud et du froid, comme toute nature, est aveugle. L'intelligence pense, mais ne meut pas. La nature meut, mais ne pense pas; comment alors connaîtra-t-elle, comment voudra-t-elle son effet? Ce qui ne pense pas ne connaît pas, et ce qui ne connaît pas ne veut rien. Aristote s'abuse étrangement quand il croit à

la réalité d'un principe qui, d'une part, ne connaît rien, et qui, de l'autre, vise toujours au bien. C'est là une pure contradiction. Sa nature est une puissance passive, en dépit qu'il en ait, et il s'en apercoit lui-même, mais seulement en passant, puisqu'il définit la pesanteur et la légèreté : des puissances passives qu'ont les corps d'être mus, sans que rien ne les pousse, pourvu que rien ne les retienne. Ainsi, nul doute à cet égard : la nature dans les corps inanimés ne sait ni ne veut ce qu'elle fait; d'où il suit clairement que les phénomènes qui se rapportent à cette classe d'êtres, sont des effets sans cause.

Ici l'on invoquera, peut-être contre nous, en faveur d'Aristote, l'influence de la chaleur produite par le passage du soleil sur les couches supérieures de l'air. Notre exposition a montré que la chaleur dont il s'agit est, il est vrai, un secours pour la chaleur interne des êtres; mais tant s'en faut qu'elle soit une cause de génération, qu'au contraire elle est en soi tout à fait impuissante et devient même *un* principe de destruction lorsqu'elle dessèche l'humidité propre des corps. Or, cette chaleur est pour les êtres l'*unique* résultat, soit du mouvement particulier du soleil, soit du mouvement circulaire de l'éther. Dans cette double influence du soleil et de l'éther est-il rien qui, même de loin, ressemble à l'action d'une cause ou d'une Providence?

Au-dessus des corps inanimés, nous rencontrons le règne végétal. La force qui fait croître les plantes, qui les conserve et qui les reproduit afin d'imiter, autant que possible, l'acte éternel et divin, cette force, quelle est-elle? C'est la nature végétative, τὸ θρεπτικόν, l'âme nutritive, ἡ θρεπτικὴ ψυχή, l'âme des plantes, ἡ φυτῶν ψυχή. Or, en quoi consiste cette âme, ce principe intérieur? C'est une puissance essen-

ellement naturelle, φυσικόν ?, spontanée αὐτόματος (1), absolument séparée de la sensibilité dans les plantes (2) et qui, par conséquent, ne possède aucune des facultés de l'âme sensitive. A plus forte raison est-elle distincte de l'intelligence, qui présuppose toujours la sensibilité. Dépourvue d'intelligence et de sensibilité, la nature végétale ne peut avoir ni l'idée, ni le désir de réaliser autant que possible l'éternel et le divin. Cette nature si prévoyante, si attentive, si bonne et si maternelle pour tout ce qu'elle enfante, est en même temps une puissance aveugle, inintelligente, insensible, incapable de déliberer et de faire un choix. Comment concilier de si contraires assertions? Il n'en est aucun moyen. Aristote essaye en vain d'élever la nature végétative au rang et à la dignité d'une cause. Elle demeure ce qu'il l'a faite en la privant de raison et de volonté: une puissance passive, un pur effet.

Que si l'on appelle une seconde fois au secours du système chancelant d'Aristote le premier ciel, le soleil, et la chaleur de l'air qu'ils produisent par leurs mouvements réunis, nous répondrons encore, avec l'auteur lui-même, que la chaleur de l'air n'est qu'un auxiliaire et non un principe de vie, car « ce qui nourrit l'être, ce n'est pas le feu, c'est bien plutôt l'âme (3). »

Entre la nature qui nourrit la plante et la nature qui nourrit l'animal, Aristote ne met aucune différence. Notre critique s'applique donc également à l'une et à l'autre.

L'animal a, de plus que la plante, la sensibilité. L'âme

(1) *De l'Ame*, II, 4, § 2.

(2) Ibid., 3, § 7. Τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς.

(3) *De l'Ame*, II, 4, § 8.

sensible, les organes qui la mettent en rapport avec l'objet senti, l'intermédiaire tel que le diaphane, l'air, l'eau, l'objet senti lui-même, en un mot tout ce que l'analyse distingue dans le phénomène de la sensation est l'œuvre de la nature. Mais quelle est la nature qui a donné à l'animal son âme sensible et ses organes divers pour les sensations diverses? C'est d'abord l'âme nutritive de l'animal dont il est né, laquelle a engendré son corps et y a mis en puissance la sensibilité; c'est ensuite son âme nutritive à lui-même, dont le propre est de faire croître, d'achever son corps et de le rendre tout à fait propre aux fonctions de la vie, et par conséquent à celles de la sensation. Mais sans intelligence, sans volonté, sans désir, comment l'âme nutritive suffirait-elle à former un ouvrage d'un dessin aussi parfait que l'animal? La cause première d'un tel effet a nécessairement de tout autres caractères. D'ailleurs, une cause première ne commence pas, et toute âme nutritive est créée puisqu'elle est issue d'une nature de même espèce. L'être sensible n'a donc pas de cause première dans le système d'Aristote.

L'intermédiaire entre l'organe et l'objet senti est un corps naturel, élémentaire, qui ne provient d'aucun élément antérieur. C'est un être fini, et cet être existe par soi-même : première impossibilité; c'est un être actif qui ne tient que de soi-même sa force active et qui s'en sert admirablement, mais sans savoir qu'il la possède: seconde impossibilité. Quant à l'objet senti, c'est un corps sensible, c'est-à-dire tangible, composé de corps simples, et nous savons de reste que la nature active des éléments n'est rien moins qu'une cause.

Impuissante à expliquer la sensation, la nature, telle que

conçoit Aristote, ne saurait évidemment pas davantage rendre compte des phénomènes nombreux qui se rapportent à la sensibilité et en dépendent.

De tous les actes de la vie de l'animal, le mouvement dans l'espace était sans contredit le plus propre à mettre Aristote sur la trace d'une cause, sinon absolument première, du moins quelquefois autonome et libre, et, dans tous les cas, active et vraiment motrice. Quand j'étudie mon âme avec attention, j'y découvre une force de mouvoir mon corps qui, précédée ou non de réflexion, est par soi-même active et produit à elle seule son effet. Je ne puis d'aucune manière confondre cette force avec le désir qui la sollicite sans doute, mais qui n'est pas le pouvoir de mouvoir, car un tel pouvoir m'appartient, et mes désirs ne m'appartiennent pas. Les plus impatients désirs ne produisent pas une action, fût-ce la plus petite, si la force motrice ne s'y vient ajouter; ils n'empêcheront ni le mouvement le plus insignifiant, ni les efforts les plus pénibles, s'il me convient d'y employer ma force. Ma force de mouvoir, je la tiens dans ma main, je la dirige, j'en dispose à mon gré, à mes heures, et quand elle semble marcher seule, je suis là près d'elle, maître de l'arrêter et de lui rendre le branle comme et quand il me plaît. Mes désirs me dévorent malgré moi, je puis tout au plus m'en distraire et n'écouter pas leur voix trompeuse; mais de les arrêter brusquement dans leur course égarée, voilà qui ne m'est point donné. Tantôt obéis, tantôt combattus, mais toujours passifs, mes désirs sont seulement en moi. Tantôt spontanée, tantôt libre, mais toujours active, ma force motrice est à moi. Je subis mes désirs, je fais mes mouvements, et l'animal lui-même, quoique inférieur à moi,

quoique dépourvu de libre arbitre, a besoin, lui aussi, d
force motrice pour agir dans le sens de son désir, c'est-à-
dire de son instinct. L'œil d'un psychologue voit clair-
ment ces différences entre le désir et la force active; l'œ
d'un naturaliste ne les voit pas. Or, c'est en naturalis
qu'Aristote étudiait l'âme. Où l'a conduit cette méthode
A nommer appétit la volonté éclairée par la raison, à dé-
clarer que l'appétit est dans l'homme et dans les animaux
l'unique cause du mouvement, à méconnaître la force ac-
tive dans sa manifestation la plus vive et la plus facile
saisir. Cette fois encore, la cause échappe aux prises d'A-
ristote, et s'il n'a pas vu la cause finie, comment aurait-il conçu la cause infinie et première?

L'animal se meut dans l'espace au moyen d'organes. Ces organes, qui les a formés, qui les a disposés avec un art si exquis en vue de la locomotion? C'est la nature encore. Mais laquelle? Toujours la nature nutritive. Ne cherchez pas là le doigt de Dieu. Dieu n'y est pour rien. Je ne connais pas de sentiment plus pénible que celui dont on est saisi lorsque, après une de ces descriptions qui laissent voir tout le génie d'Aristote, au moment où l'on se flatte de découvrir enfin, à l'origine de ces merveilles de l'organisation des êtres, un Dieu puissant et bon, on se heurte invariablement à cette nature aveugle, toujours à la fois si vantée et si infirme.

La nature d'un être, c'est son âme, cette âme qui est quelque chose du corps, et qui meurt avec lui. La pensée, au contraire, n'est pas cette âme périssable; elle n'a rien de commun avec le corps auquel elle survit; c'est un autre genre d'âme et qui vient du dehors. Il y a donc une radicale différence entre la nature et la pensée. Toutefois, la

nature, en tant que principe et cause unique de la sensibilité et de la sensation, est la condition indispensable de l'exercice de la pensée qui, sans la sensation, demeurerait en puissance et ne passerait jamais à l'acte. Cette théorie de la pensée, dans son rapport avec la sensation, est parfaitement juste et belle, et quiconque l'a étudiée ne comprend pas que l'on ait adressé à Aristote le reproche d'être sensualiste. Mais, on l'a déjà vu, dans la sensation, l'âme qui sent, l'organe, l'intermédiaire, l'objet senti, tout est l'œuvre de la nature soit élémentaire, soit nutritive et reproductive. En sorte que l'actualité de la pensée qui est, même dans l'homme, une chose divine, dépend absolument d'un principe aveugle, sans intelligence, sujet à l'erreur et passif, lequel peut en retarder ou empêcher l'exercice. Singulier dualisme dans lequel une cause imparfaite et seconde, toujours en présence de l'être absolu, borne sa puissance, ou plutôt l'en dépouille et semble en quelque sorte le tenir en échec!

Notre vie morale, d'après Aristote, a deux principes : la nature et la pensée; la pensée qui nous éclaire; la nature qui met en nous des dispositions morales innées et provoque l'exercice de notre raison. Toutefois, étranger au monde, le Dieu d'Aristote n'a point réglé d'avance ces excitations de l'entendement et n'y préside pas; de sorte que la nature, qui tantôt seconde et tantôt entrave la pensée, est en réalité pour l'intelligence un principe rival. Mais il y a plus : l'homme est organisé d'avance pour la vertu, il est doué de facultés innées pour le bien, et l'auteur unique, la seule cause de ces précieuses tendances de l'être moral, c'est la nature physique, c'est l'âme nutritive de celui qui l'a engendré, agissant automatiquement, sans

choix, sans raison, et par conséquent sans connaître le bien où elle nous incline! Et nous aussi, nous croyons que notre nature, dans ses élans les plus aveugles,, transmet à ceux qui naissent de nous un héritage, une dot de facultés morales dont l'ensemble compose le caractère et que l'éducation cultivera avec un soin religieux. Mais cette puissance mystérieuse qui agit à la fois par nous et sans nous, n'est qu'un instrument, et au-dessus de cette prétendue cause, quand il lui échappe de l'appeler de ce nom, la science spiritualiste se hâte de placer Dieu, cause toute-puissante et Providence parfaite qui gouverne et ordonne ce qu'elle n'abandonne pas à notre liberté.

Il nous reste à parler de la nature dans le ciel et dans les astres, et à voir si le mouvement de l'éther et des substances éternelles procède d'une cause capable de faire et de penser ce que le Dieu d'Aristote ne pourrait ni penser ni faire sans déchoir.

Aristote blâme Platon d'avoir dit que le temps a commencé et que le ciel a été créé. Or, par le mot ciel, il entend soit l'éther, c'est-à-dire le premier corps qui enveloppe l'univers, soit la sphère des étoiles fixes, soit celle des planètes. Aristote nomme encore ciel l'univers tout entier. Mais cependant il désigne habituellement de préférence par ce mot l'éther et les astres. Or, ces corps qui composent le divin, τὸ θεῖον, Aristote les déclare éternels. Nous ne comprenons pas aujourd'hui qu'un corps, qu'un objet fini, borné et d'ailleurs soumis au mouvement, soit éternel. Ce qui est éternel existe par soi-même, et l'existence en soi n'appartient qu'au seul infini. Tous les raisonnements d'Aristote ne peuvent rien contre cette *conviction* de la raison humaine, et celle de Platon ne le

connaissait pas, quand elle lui disait que le monde a commencé et avec lui cette durée relative qui se mesure au cours des astres.

L'éther est en mouvement, son mouvement est continu et circulaire, et ce changement est le seul que subisse ce corps divin. Qui le meut? Deux principes : l'un extérieur, le moteur immobile; l'autre intérieur, à savoir le désir qu'excite en lui la beauté infinie du premier moteur. Or, en premier lieu, le premier moteur, Dieu, n'est pas une cause, car une cause connaît et veut son effet, et Dieu ne sait rien touchant le monde, que sa dignité lui commande d'ignorer. En second lieu, l'éther, comme tout être naturel, a en lui-même le principe de son mouvement. Il est mû parce qu'il a la pensée et le désir de l'intelligible et du désirable. De ces deux forces, la pensée est étrangère au mouvement. Reste donc le désir. Mais nous l'avons établi, le désir est un mouvement, un phénomène essentiellement passif. Donc la nature qui meut l'éther n'est pas une cause réelle et active. De sorte que, en dernière analyse, le mouvement du ciel qui produit la continuité et l'uniformité des phénomènes de l'univers en imprimant aux étoiles fixes et aux planètes le mouvement éternel et circulaire, ce mouvement, le principal et le premier de tous, est, au fond, un effet sans cause.

Mais les planètes ont des mouvements qui leur sont propres. Quelle en est la cause? Leur essence, leur âme, leur nature particulière. « L'être qui imprime chacun de » ces mouvements particuliers est une essence immobile » en soi et éternelle (1). » Cette âme, cette nature des pla-

(1) *Métaph.*, XII, 8.

nètes s'efforce de conquérir par des mouvements variés et périodiques, la jouissance du bien qu'elle ne peut obtenir par un mouvement unique et continu. Mais dans cette âme des planètes, qu'y a-t-il? L'intelligence qui conçoit le beau absolu, et l'amour qui le désire. Et de ces deux puissances, on le sait, nulle n'est une cause.

Où donc est la force active, où donc est la cause dans le système d'Aristote? Elle n'y est pas. Elle ne peut y être. Le type de la cause qui connaît et veut son effet est en nous-mêmes, non ailleurs. Au lieu de le chercher dans son âme, Aristote l'a demandé à la nature, et la nature ne lui a donné que ce qu'elle contient : la force fatale, aveugle, passive, que Dieu dans sa toute-puissance anime, dirige et rend féconde, mais qui, sans cette action divine, librement et sciemment exercée, n'est que néant.

A cette erreur psychologique se joint, dans l'esprit d'Aristote, une erreur métaphysique qui achève de l'égarer. Je veux parler de la distinction poussée à l'excès de la puissance et de l'acte, de cette fausse notion de la puissance incapable de se déterminer et de passer, par elle-même, à l'acte, sans le secours d'un être extérieur qui meuve l'être en puissance à titre de but et de fin. Poursuivant cette idée, Aristote va jusqu'à dire que, dans un même être, l'acte de chaque faculté est la cause qui réalise sa puissance, parce que l'acte est la fin et le bien, et que la fin est, en toute chose, le principe du mouvement. A ce point de vue, ce n'est plus la faculté qui produit son effet, c'est plutôt l'acte, c'est l'effet qui réalise sa cause et lui donne l'être. Une telle théorie, qui ruine absolument la cause efficiente, est le contraire des idées modernes et de la vérité. Ce n'est pas ainsi que le génie de Leibnitz a compris

» défini l'entéléchie, la force active, dans ce petit traité où il a jeté, en deux pages, les bases de la métaphysique ou de la dynamique, comme il l'appelle. « La force active ou agis-» sante, dit-il, n'est pas la puissance nue de l'école; il ne » faut pas l'entendre, en effet, ainsi que les scolastiques, » comme une simple faculté ou possibilité d'agir qui, pour » être effectuée ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une » excitation venue du dehors et comme d'un *stimulus* étran-» ger. La véritable force renferme l'action en elle-même; » elle est entéléchie, pouvoir moyen entre la simple faculté » d'agir et l'acte déterminé ou effectué; elle contient et » enveloppe l'effort; elle se détermine d'elle-même à l'ac-» tion et n'a pas besoin d'y être aidée, mais seulement de » n'être pas empêchée. »

Ces quelques lignes, que l'on ne saurait assez méditer, renversent à la fois la théorie d'Aristote et y substituent la vérité (1).

Ainsi, la nature, où qu'on la prenne, dans le ciel, dans les astres, sur la terre, la nature telle que l'a conçue Aristote, n'offre aucun des caractères ni de la cause, ni de la force. C'est donc en vain que, trompé par des expressions que dément à chaque instant sa doctrine tout entière, on tenterait d'y voir une Providence. La Providence n'est pas là où n'est pas la cause.

§ III. — Appréciation de la doctrine d'Aristote sur Dieu.

Au-dessus du monde et de la nature, Aristote place Dieu, dont il établit légitimement et rigoureusement l'existence

(1) Œuvres de Leibnitz, édition Charpentier, 1re série, p. 454.

au moyen du principe de causalité. Il passe ensuite à détermination des attributs du premier moteur, et il ploie dans cette tâche toute la force de son génie. Malheureusement la part qu'il a faite à la nature est si grande que dans ce monde éternel où tout se meut, s'arrange, s'organise, en un mot, se passe admirablement sans qu'il s'en mêle, le rôle de Dieu est singulièrement restreint. Aristote le sait. Bien plus, c'est à dessein, c'est afin de le rendre plus grand et plus digne de nos respects qu'il déclare Dieu étranger au monde. Cela fait, cet abîme creusé entre la cause et l'effet, l'univers une fois exclu de la pensée divine qu'il est trop vil pour occuper, Aristote n'en voit pas moins en Dieu le premier moteur, le bien en soi, la beauté absolue, objet de l'amour et du désir de tous les êtres, et l'ordre de l'univers. Ce philosophe oppose sans cesse la nature à Dieu; mais Dieu n'en demeure pas moins le moteur et le principe unique. Enfin toute l'existence de Dieu consiste dans la pensée, dans une pensée qui se pense elle-même et qui se pense sans le vouloir; mais Dieu n'en est pas moins l'être en soi; sa vie n'en est pas moins la vie parfaite; son bonheur, le bonheur parfait.

Sans oublier le respect que nous devons à la plus vaste intelligence qui ait jamais honoré l'humanité, nous allons montrer brièvement que cette théorie des attributs moraux de Dieu n'est d'un bout à l'autre qu'une perpétuelle illusion de l'esprit de système.

Dieu meut le monde, dit Aristote. Comment? En tant qu'intelligible et désirable. Le monde le conçoit, puis le désire et se met en mouvement vers lui, parce qu'il a reconnu en lui sa fin, c'est-à-dire son bien. Dieu meut donc le monde à titre de cause finale ou de but. Un but, c'est ce

ui est poursuivi par un être qui se meut lui-même ou qui t mû par un autre être pour l'atteindre. Le moteur, c'est tre qui va vers le but, ou l'être qui l'y pousse. Le but est qu'un motif et non un moteur. Dieu n'est ni l'être i se meut vers le but, ni un être distinct du but et qui y ousse le mobile.

Tout mouvement vers un but suppose le but lui-même t l'être qui y tend. Celui-ci, ou bien se meut lui-même u bien est mû par un moteur distinct à la fois du mobile t du but où il le pousse; dans tous les cas, le principe du mouvement est ou bien dans le mobile qui se meut, ou bien dans le moteur qui le meut, jamais dans le but. Mais le dieu d'Aristote n'est ni un mobile se mouvant lui-même, ni un moteur distinct du but et du mobile. Reste donc qu'il ne soit que le but, et ainsi il ne contient pas le principe du mouvement. Il n'est qu'un motif, et c'est abuser des termes que de donner au motif le nom de cause motrice.

En second lieu, une véritable cause motrice connaît ce qu'elle meut. Le dieu d'Aristote ignore le monde; il n'en est donc pas la cause motrice. Bien plus, connût-il le monde, un tel dieu ne le saurait mouvoir, puisqu'il n'y a en lui ni volonté ni puissance. Enfin, admettons que l'attrait de la beauté absolue et le charme qu'elle exerce à son insu soient une cause motrice, encore faudra-t-il que le mobile connaisse et désire cette beauté. Mais la moitié de la nature, de l'aveu même d'Aristote, manque d'intelligence et ne ressent aucun désir; elle échappe donc à l'action du premier moteur, et tous les mouvements des corps inanimés, autres que le mouvement général ou circulaire, demeurent sans explication et sans cause.

D'après Aristote, Dieu est le bien. Pourquoi? Pour de raisons : l'une, c'est que Dieu est premier et que ce qui premier est toujours excellent; la seconde, c'est que Di est la souveraine condition sans laquelle aucun bien ne produirait dans le monde. Nous répondrons : Le dieu d'A ristote n'est pas le premier : ce qui est le premier, c'est cause; et, on l'a vu, ce dieu n'est pas cause. Ce dieu n'e pas non plus la condition souveraine du bien; en eff cette suprême condition, c'est l'existence. Sans l'existenc point de bien; et l'existence, le dieu d'Aristote ne la donn point; elle est sans lui; le monde est éternel.

Mais serrons de plus près cette théorie où l'erreur, enveloppée du double prestige de la grandeur et de la force, présente sans cesse l'aspect de la vérité.

Qu'est-ce que le bien? La raison dit que c'est un principe qui, possédant l'intelligence, la puissance et l'amour infinis, conçoit, crée, aime et conserve le meilleur des mondes possibles. Retranchez un seul de ces attributs, le bien disparaît. Mais le dieu d'Aristote n'a pas conçu le monde; il ne le connaît pas; le monde ne vaut pas qu'il le connaisse. Le dieu d'Aristote n'a pas créé le monde; il ne descend pas à le gouverner; il ne s'en occupe pas, il ne l'aime pas; le monde, en un mot, est pour lui comme s'il n'était pas. Ce dieu n'est pas le bien. Mais, dira-t-on, en s'efforçant d'imiter l'acte éternel, le monde réalise son bien, tout le bien possible. A la bonne heure; mais qu'importe si Dieu n'y est pour rien? Et puis, comme en vertu de sa sagesse infinie, le vrai Dieu prend infailliblement, mais librement, le bon parti, il apparaît à la raison comme le type de la perfection morale, comme le modèle accompli auquel chacun doit ressembler dans la limite de ses

rces. Mais tel n'est pas le dieu d'Aristote. Loin de prendre le meilleur parti, il n'en prend aucun; il n'agit pas; il ne fait rien; il pense, et il pense, non parce que cela est bien et qu'il le veut, mais parce que son essence est de penser. Pour imiter un tel modèle, l'homme devrait, non perfectionner, mais dépouiller ses facultés les plus nobles, à commencer par la liberté. Aristote l'a bien senti. Ce n'est pas Dieu qui est le type du bien; c'est la raison du sage, entrant en acte selon la nature dans le silence des passions. Ici la morale se sépare de la théodicée, et ce divorce fatal prépare de loin la grande chimère du stoïcisme.

N'étant pas le bien, le premier moteur immobile ne saurait être l'absolue beauté. Aristote dit bien, dans la Métaphysique, au douzième livre, que le premier moteur est le beau en soi, et que c'est à sa beauté absolue que, remplis d'amour pour elle, sont suspendus le ciel et toute la nature. Ces lignes éloquentes ne me convainquent pas. J'ai dans ma raison une idée de la beauté absolue. Si je cherche à l'éclaircir par la réflexion, le beau s'identifie bientôt, aux yeux de mon esprit, avec un être en qui toutes les perfections que je conçois se rencontrent et s'unissent dans la plus complète harmonie. Diverses si je les compare, ces perfections ne forment cependant qu'une même beauté, et par leur accord merveilleux, et par l'unité même de la substance qu'elles manifestent; en sorte que c'est la beauté même de Dieu qu'exprime et définit cette formule aussi profonde que simple: L'unité dans la variété.

Si maintenant je retourne au dieu d'Aristote, ce dieu est un, sans contredit. Il possède une perfection : la pensée ; et il n'en possède qu'une. L'éternité, l'immutabilité,

l'immatérialité qu'y ajoute Aristote ne mettent en lui rien de plus que la pensée. Ce sont là, non des perfections distinctes de la pensée et distinctes entre elles, mais les caractères métaphysiques et nécessaires de la perfection. L'acte pur n'a donc qu'un attribut, un seul. En lui donc nulle variété, nulle harmonie, partant nulle beauté ; car la raison déclare, avec Platon, que rien n'est beau sans harmonie.

Comme tous les Grecs, Aristote a une idée juste et claire de l'ordre du monde ; cet ordre, il le fait consister en ce que tous les êtres de la nature marchent ensemble et de concert à une fin unique et commune, qui est le bien. Ainsi, l'on peut dire que l'univers possède le souverain bien, sous la forme de l'ordre. Mais qui donc met l'ordre dans le monde ? C'est Dieu. Et comment ? De la même façon qu'un général fait régner l'ordre dans son armée. « Le bien de l'armée, dit Aristote, c'est l'ordre qui y rè» gne, et son général, et surtout son général ; c'est bien » plutôt le général qui est la cause de l'ordre. » Oui, mais à cette condition que le général connaîtra ses soldats. Entre les mains d'un général aveugle et sourd quel serait le sort d'une armée ? Et pourtant, le dieu auquel Aristote donne le monde à mener ne connaît ni ce qu'il mène ni où il le mène. La comparaison belle et vraie qu'invoque ici l'auteur de la Métaphysique tourne contre sa doctrine et la condamne. C'est l'esprit de système vaincu par le bon sens.

Après avoir considéré le dieu d'Aristote dans ses rapports avec le monde, après avoir montré qu'on n'y peut voir ni une cause motrice, ni le bien des êtres, ni la beauté, suprême objet de l'amour, ni de l'ordre de l'uni-

lors, pénétrons plus avant dans son essence, et étudions-le en lui-même.

Le premier principe est éternel, et son éternité est remplie par une vie parfaite et un bonheur parfait. Son bonheur et sa vie consistent dans son action, et cette action, c'est l'acte le plus parfait, c'est la pensée en soi, la pensée de ce qu'il y a de meilleur, la pensée de sa propre pensée; Dieu est la pensée. Cette pensée est la pensée de la pensée. Voilà l'être, la vie et le bonheur de Dieu.

Malgré son apparente obscurité, la formule célèbre que nous venons de rappeler et qui couronne le système métaphysique d'Aristote, cette formule est d'une clarté parfaite. Il a pris soin d'ailleurs de l'entourer de toutes les explications propres à en fixer le sens. La pensée en acte n'a, ne peut avoir qu'un seul objet : elle-même. Est-ce bien là une rigoureuse conséquence de la grandeur et de la dignité divines ? Un dieu qui ignore l'univers est-il plus grand et plus respectable qu'un dieu qui connaît tout ? Entre l'un et l'autre dieu, la raison n'hésite pas : elle proclame que l'intelligence infinie connaît tout, parce que tout connaître, c'est une perfection. Elle ne comprend nullement que les plus vils objets souillent la pensée divine, parce que la pensée ne touche pas son objet, et elle comprend, elle affirme irrésistiblement qu'un dieu qui ignore quelque chose n'est pas un dieu. Mais ce n'est pas là, à notre sens, le tort principal de la formule d'Aristote. Cette formule n'est autre chose qu'une négation flagrante de la substance en Dieu. Quand ce dieu se pense lui-même, qui est-ce qui pense ? C'est sa pensée. Et qu'est-ce que la pensée ? Rien, sinon le pouvoir, la faculté de penser. Mais le pouvoir de penser existe-t-il isolément,

séparément, en dehors de toute substance ? Oui, si l'on e croit Aristote. Dans cette formule où tout s'efface, où to disparaît, où tout s'évanouit, excepté le mode, où rie plus ne subsiste que la qualité, ou, comme l'appel Aristote, la forme, c'est en vain que l'œil le moins pr venu cherche quelque ombre d'être et de substance. Il n' en a plus. Le principe fondamental de la métaphysiqu est méconnu par le fondateur même de la science méta- physique. Au sommet de cette grande théorie, ce n'es plus l'être, le sujet qui pense, c'est la pensée. L'abstractio vide, voilà l'écueil de la méthode rationnelle exclusive- ment employée. Parti de la pensée, comme Aristote, mais guidé par la conscience, Descartes est arrivé du premie pas à l'existence, à la chose qui pense, à l'âme enfin. Aristote ne trouve dans la pensée que la pensée ; cette grande intelligence tourne sur elle-même sans avancer, et cependant nul n'a répété plus souvent que les qualités ne sont rien sans le sujet. Mais, trompé par son procédé métaphysique et logique à la fois, Aristote en est arrivé à voir le sujet dans la qualité pure et vide, et à se contredire à son insu.

C'est en vain qu'après avoir enlevé à son dieu l'être et la réalité. Aristote, par un retour involontaire, tâche de l'animer et de lui souffler la vie. La vie n'est que le développement de l'être ; la vie n'est pas là où l'être n'est pas. Aussi, Aristote a bien pu, dans une de ses plus belles pages, attribuer la vie à l'acte pur et l'appeler un animal parfait ; mais l'âme et la vie restent en quelque sorte enfermées dans les expressions du philosophe et ne montent pas jusqu'à son dieu.

Ce dieu qui n'a ni l'être ni la vie, comment aurait-il

le bonheur? Qu'est-ce, au fond, que le bonheur? Dans cette poursuite haletante du plaisir et de l'intérêt qui l'enchantent et l'attirent par la trompeuse promesse d'une vie heureuse, que veut l'homme, que cherche-t-il? Ce qu'il veut, ce qu'il cherche, c'est un surcroît, un complément d'être. Un peu plus d'aisance, un peu plus de pouvoir, un peu plus de gloire, qu'est-ce, sinonun peu plus d'être? Et le malheur ne se ramène-t-il pas toujours à quelque perte, c'est-à-dire à une diminution et comme à une privation de ce qui était le développement de notre existence, de notre être? Ainsi, je puis le dire, le bonheur absolu, c'est l'existence exempte de tout manque, de tout défaut, de toute privation ; c'est la plénitude de l'être. Mais l'être lui manque absolument; il n'a donc pas le bonheur. Admettons, toutefois, que la pensée de la pensée soit quelque chose de réel, un sujet, un être, le dieu d'Aristote sera loin, bien loin encore d'être heureux. Le vrai bonheur est celui que l'on de doit qu'à soi-même, que l'on se donne, que l'on crée librement en soi. Que dis-je? l'acte libre qui nous procure le bonheur, voilà le bonheur lui-même. Or, ce bonheur, le dieu d'Aristote ne l'a pas. Il ne fait pas sa pensée, il la subit fatalement. Cette pensée n'est pas son œuvre ; ce n'est pas l'acte qu'il accomplit toujours, parce qu'il est toujours sage ; non, c'est le cours irrésistible, la forme forcée de sa vie. Il n'est pas libre; il n'est pas le maître, l'auteur de sa félicité : il n'est pas heureux. Il ne l'est pas pour une autre raison non moins profonde et décisive. Son bonheur, il ne le sent pas. La faculté du bonheur, ce n'est pas la pensée. La pensée pense et va pas au delà; elle ne jouit pas; elle n'est point émue. L'émotion et la joie naissent sou-

vent à la suite de la pensée, mais elles ne sont pas la pensée. Avec la seule pensée, Dieu ne goûterait pas les charmes ineffables de ses perfections infinies. Il les concevrait seulement. Mais le bonheur veut être goûté, le bonheur veux être senti. Si vous craignez de mettre en Dieu nos faiblesses, n'appelez pas, j'y consens, du nom de sensibilité sa faculté d'être heureux. Ne la nommez même pas ; je le veux encore. Mais reconnaissez du moins qu'à côté de la pensée qui se pense, si ce penser est le bonheur, un attribut est nécessaire dont le propre soit d'aspirer à flots égaux et toujours purs les félicités éternelles.

Enfin, le dieu d'Aristote eût-il tout ce bonheur qu'il n'a pas, qu'il ne se donne pas, et qu'il ne goûte pas, il ne serait pas encore l'être parfaitement heureux. Pourquoi? C'est que le bonheur en soi, le bonheur par excellence, n'est pas, même en Dieu, égoïste et solitaire. Le bonheur parfait, ma raison me le dit, c'est celui qui se peut donner et répandre. Être heureux n'est ni si beau ni si doux que de faire librement des heureux. D'ailleurs, n'est-ce pas là la bonté même? Donner, et surtout se donner, se dévouer, voilà, qu'on le sache bien, la joie suprême et parfaite. N'est-ce pas là, en effet, le devoir, le bien et le bonheur, sous cette forme sublime et divine qui se nomme la charité? Eh quoi! le bonheur qui a sa source dans la bonté, ce bonheur ne serait pas en Dieu? Dieu ne serait donc pas la bonté même? Non, si Dieu n'était que la pensée de la pensée, si Dieu ignorait le monde, en un mot, si le dieu d'Aristote était le vrai Dieu.

On le voit, c'est avec raison que nous avons pu dire que la théorie des attributs moraux de Dieu, dans la théodicée d'Aristote, n'est qu'une perpétuelle illusion de l'esprit de système.

Avec un dieu tel que le conçoit Aristote, la morale religieuse n'a plus de sens, et la vie future est inutile. A quoi bon, en effet, prier, servir, aimer un dieu qui n'entend, ne connaît, n'aime rien, si ce n'est sa pensée? A quoi bon lui élever des temples et des autels? Pourquoi, d'autre part, l'âme survivrait-elle au corps, si Dieu qui, dans son ignorance du monde, n'a connu ni les fautes ni les mérites, ne peut ni récompenser ni punir?

Cette double conséquence de son système n'a pas échappé à Aristote; la religion n'a pas de place dans sa politique. Quant à la faculté de notre être qui, d'après lui, est séparable du corps et lui survit, c'est une âme distincte de la nôtre, venue du dehors, identique à l'intelligence divine et en laquelle ne persiste aucune trace de notre personnalité. Quelque tristes que soient ces côtés d'une célèbre doctrine, mieux vaut encore les laisser voir que de tourmenter les textes et de fausser l'histoire. L'erreur d'un grand génie est une leçon pour la science.

Peut-être, dans cette appréciation de la théodicée d'Aristote, serons-nous trouvé trop sévère; peut-être s'étonnera-t-on que nous ayons comparer les idées d'Aristote sur la Divinité, à celles que le christianisme et la philosophie spiritualiste n'ont mis en honneur qu'au prix de tant de luttes et après tant de siècles. Mais quiconque a étudié et admiré la théodicée de Platon, verra que nous sommes resté dans les bornes de la plus scrupuleuse justice.

En effet, Platon avait porté à une très-grande hauteur la science de l'être absolu. Il en avait parlé divinement. Son dieu avait déjà plusieurs traits du Dieu véritable. Il était difficile, immédiatement après lui, de dépasser les limites que son génie avait touchées. Mais il avait laissé à

ses successeurs une belle tâche à remplir : c'était de vérifier, à l'aide d'une méthode rigoureuse et claire, et d'établir sur des fondements scientifiques les résultats qu'il avait moins démontrés que rencontrés et, en quelque sorte devinés. Au lieu d'accepter ce rôle glorieux encore, et auquel l'avait destiné sa nature d'esprit, Aristote voulut recommencer à frais nouveaux l'œuvre du maître, et s'engager dans une lutte où la défaite l'attendait.

Toutes les perfections dont le moteur immobile de la Métaphysique n'est revêtu qu'en apparence, le dieu de Platon les possède réellement. A l'aide du principe de causalité, et de la notion de l'absolu ou de l'infini que lui fournit la théorie des idées, Platon s'élève à la conception d'une cause première et motrice. Et ce n'est pas ici un moteur attirant à son insu, comme un aimant, un monde éternel, formé, organisé, gouverné, animé par un principe autre que lui : non. Avec les idées d'une part et une matière absolument indéterminée et dépouillée de qualités de l'autre, le dieu du Timée forme le monde. Sait-il qu'il le forme, le veut-il ? Il le sait et il le veut. Écoutons Platon : « Dieu était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce » d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses » fussent autant que possible semblables à lui-même..... » Dieu, voulant que tout soit bon et que rien ne soit mau- » vais, autant que cela est possible, prit la masse des choses » visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein, et du » désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était » beaucoup meilleur. Or, celui qui est parfait en bonté n'a » pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon (1). » — « En-

(1) Platon, *Timée*, tr. de M. Cousin, t. XII, 119.

» suite, ce dieu ayant formé le monde, y plaça l'âme, le » mit en mouvement, en fit un dieu bienheureux, image » du Dieu éternel (1). » — « Puis l'auteur et le père du » monde, voyant cet univers en mouvement, se réjouit, » et dans sa joie il pensa à le rendre encore plus sembla- » ble à son modèle (2). » — « Il l'acheva donc, et ainsi » naquit cet univers où il y a beaucoup d'infini et une » quantité suffisante de fini auxquels préside une cause » respectable qui arrange et ordonne les années, les sai- » sons, les mois, et qui mérite, à très-juste titre, le nom » de sagesse et d'intelligence, car l'intelligence est du » même genre et de la même famille que la cause (3). »

Telle est, dans Platon, la cause qui a formé et qui gouverne le monde. Entre le moteur immobile d'Aristote et ce dieu, quelle distance déjà! Tandis que, replié sur lui-même et ne pensant que soi, le dieu d'Aristote ignore que le monde vit et le cherche, et soupire après lui, le dieu du Timée fait le monde en pleine connaissance de cause; il le fait à l'image du bien qui est en lui-même; il le fait afin que quelque chose participe du bien qui est en lui, parce qu'il est bon, exempt d'envie et qu'il veut que toutes choses soient, autant que possible, semblables à lui-même. Ce dieu est vraiment le bien; car il conçoit, veut et se complaît à répandre en dehors de lui-mêne l'être et le bien. Il est le bien en tant qu'intelligence, en tant que puissance, en tant qu'amour. Il est le bien aussi en tant que providence: sans doute, des dieux inférieurs conti-

(1) Platon, *Timée*, tr. M. Cousin, t. XII. 125.
(2) Ibid., 130.
(3) Platon, *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 347-49.

nuent d'après son ordre l'œuvre par lui commencée; mais ces dieux ne sont pas. comme la nature d'Aristote, des rivaux de Dieu. Ce sont des âmes bienfaisantes qu'il a créées lui-même, des ministres de sa bonté qui n'agissent que d'après lui et pour lui obéir. Enfin, ce dieu de Platon peut être, à juste titre, appelé le bien moral, le type, le modèle que chacun se doit efforcer de reproduire. L'âme, en effet, le peut imiter sans craindre de tomber dans une immobilité stérile et d'abdiquer ses plus précieuses facultés.

Platon nomme son dieu la beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, et les pages dans lesquelles il le décrit sont, depuis des siècles, en possession de ravir les hommes (2). Toutefois ses discours seraient vains, s'il n'avait su montrer qu'il avait saisi dans son essence même la notion du beau absolu. Il a eu ce bonheur et cette gloire. Son dieu est réellement le beau, d'abord parce qu'il est réellement le bien; mais de plus, il est le beau, parce que la plupart des perfections infinies que conçoit la raison, l'intelligence, la force créatrice, la tendre affection d'un père excellent, sont en lui et y sont en proportion, c'est-à-dire avec harmonie. Rien n'est beau sans harmonie, dit Platon dans le Timée; et pénétrant plus avant dans cette pensée, il l'éclaircit ailleurs et la développe en ces termes: « Si nous ne pouvons saisir le bien » sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, celles » de la beauté, de la proportion et de la vérité, et disons » que ces trois choses réunies sont les véritables causes » de l'excellence de ce mélange. » — C'est ainsi que,

(1) Platon, *Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI.

pour lui, « l'essence du bien se va jeter dans celle du » beau ; car, en toute chose, la mesure et la proportion » constituent la beauté comme la vertu (1). » — Je conçois que ce dieu soit digne de désir et d'amour, je conçois qu'il attire à lui les âmes et redonne des ailes à celles qui n'en ont plus; mais je ne le conçois point du dieu d'Aristote. Il n'est pas bon, il n'est donc pas beau ; il n'aime pas ; on ne le peut aimer. *Si vis amari, ama.*

Que le dieu de Platon, intelligence suprême et bonté infinie, formant l'univers à son image, y puisse mettre la beauté et l'ordre, je le crois d'autant plus aisément, que le vrai et le bien, unis par l'harmonie, constituent en lui le type et le modèle de l'ordre et de la beauté. Mais que le dieu d'Aristote, qui ne connaît ni le monde ni l'ordre, soit la cause de l'ordre qui se voit dans le monde, nul jamais ne le comprendra.

Ainsi, à le considérer dans son rapport avec l'univers, le dieu de Platon est de beaucoup supérieur à celui d'Aristote. Étudié dans son essence, il conserve cette même et évidente supériorité.

La pensée de la pensée n'est ni l'être, ni la vie, ni le bonheur; nous l'avons montré. En séparant à jamais la pensée de la substance, Aristote a, si je puis le dire, anéanti son dieu. Voyez au contraire avec quel soin et quelle force Platon, quand il parle de Dieu, serre les liens qui rattachent les attributs à l'être ! D'abord son dieu n'est pas la pensée, pur effet, simple résultat de l'exercice du pouvoir de penser, mais bien l'intelligence elle-même, cause féconde de la pensée. Et cette intelligence sans âme n'aurait

(1) Platon, *Philèbe*, traduct. française, t. II.

pas encore, selon Platon, assez de réalité. « Il ne peut y » avoir, dit-il, de sagesse et d'intelligence là où il n'y a » point d'âme. Ainsi, tu diras qu'il y a dans Jupiter, en » qualité de cause, une âme royale, une intelligence » royale (1). » Et dans le Sophiste : « Eh quoi! ne dirons-» nous pas que l'âme, la vie et l'intelligence appartiennent » à l'être absolu (2)? » Mais il ne suffit pas d'invoquer le principe de substance et de l'appliquer en quelque sorte dans les mots. Platon l'applique dans tout son système. Le dieu qu'il proclame est bien l'être, puisqu'en lui brillent et se manifestent les attributs et les perfections de l'être; son dieu est bien l'être, puisqu'il est la cause qui donne l'être à tout, même à cette matière coéternelle qui n'est rien avant d'avoir revêtu l'idée et la forme. A ces caractères, je reconnais l'être des êtres, je reconnais le Dieu vivant. Et comme ce Dieu a la plénitude de l'être, comme il se plaît à donner l'être, et qu'enfin, quand il a produit à son image un animal bienheureux, il se réjouit, en même temps qu'il est la cause de tout bonheur, je vois en lui l'être heureux par excellence.

Ce n'est pas tout : avec le dieu d'Aristote, la religion périt et devient inutile, la vie future de l'homme se perd et s'efface en quelque sorte dans l'éternité de l'acte divin. Dans le système de Platon, tous les rapports entre Dieu et l'homme sont établis d'une manière précise et ferme. » Dieu donne des lois aux âmes qu'il a créées, pour ne pas » être à l'avenir responsable de leurs fautes. S'il laisse à » de jeunes dieux le soin de façonner nos corps mortels et

(1) *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 347.
(2) *Sophiste*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 261.

» de diriger nos âmes dans la voie la meilleure et la plus » sage, chacun n'en est pas moins lui-même l'artisan de » son malheur (1). Dieu attache par des liens de fer et de » diamant la récompense à ce qui est bien, la peine à ce » qui est mal. C'est à l'homme à choisir. La vertu n'a point » de maître, elle s'attache à qui l'honore et abandonne qui » la néglige. On est responsable de son choix : Dieu est in- » nocent (2). Quand l'homme, persuadé que l'âme est im- » mortelle et capable par sa nature de tous les biens comme » de tous les maux, a marché sans cesse par la route qui » conduit en haut, et s'est attaché de toutes ses forces à la » pratique de la sagesse et de la justice, quand il a aimé la » beauté éternelle et qu'il s'est efforcé de ressembler à Dieu » dans la limite de ses forces, il va recevoir sa récompense » d'un Dieu juste (3); car Dieu n'est injuste en aucune circonstance, ni en aucune manière; au contraire, il est » parfaitement juste, et rien ne lui ressemble davantage » que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut de- » gré de la justice. De là dépend le vrai mérite de l'homme » ou sa bassesse et son néant. Qui connaît Dieu est vérita- » blement sage et vertueux; qui ne le connaît pas est évi- » demment ignorant et méchant (4). »

Je pourrais citer cent autres passages, aussi beaux, aussi éloquents, aussi profondément religieux. Voilà ce que, trois siècles et demi avant notre ère Platon, trouvait au fond de sa grande âme. En présence de cette pure doctrine, l'on se demande si c'est bien un païen qui parle; on se demande

(1) *Timée*, tr. de M. Cousin, t. XII, p. 110.

(2) *Républ.*, X, p. 287.

(3) *Républ.*, X, p. 294: *Banquet*, tr. de M. Cousin, t. VI.

(4) *Théétète*, t. II, p. 133.

aussi comment Aristote a pu trouver dans les œuvres d son maître de semblables trésors, et ne s'en point sai avec enthousiasme, et en repousser, au contraire, la mei leure et la plus précieuse part, comme mêlée encore de tr d'alliage et indigne de la science. Sans doute, il n'entr pas dans les desseins de Dieu que l'œuvre de Platon f achevée par son élève. Mais, sans l'achever, il était d moins possible d'en conserver et d'en reduire en systèm les parties essentielles. Trois causes, à notre sens, ont em pêché Aristote de comprendre son maître et de le con tinuer.

La première, c'est que, comme nous l'avons remarqué déjà, Aristote, ayant étudié l'âme plutôt en naturaliste et par le dehors qu'en psychologue, n'a pu saisir dans le moi la cause efficiente, type nécessaire sans lequel, dans sa faiblesse, la science humaine ne saurait concevoir les perfections infinies et ce que l'on appelle les attributs moraux de Dieu. Platon sans doute n'a pas pratiqué d'une manière constante et rigoureuse la méthode psychologique. Mais il subissait encore l'influence salutaire du γνῶθι σεαυτόν de Socrate, et je n'en veux d'autre preuve que son vif sentiment de la responsabilité de l'âme, et sa croyance inébranlable à la vie future.

La seconde cause de l'infériorité du dieu d'Aristote, par rapport à celui de Platon, c'est l'abus de la méthode métaphysique ou rationnelle, et l'oubli de certains faits d'une incontestable évidence. *A priori*, sans regarder dans sa conscience, Aristote déclare que l'acte, c'est-à-dire l'exercice d'une faculté, est l'état le plus achevé, le plus parfait de l'être, et que, prise en elle-même, la faculté est au-dessous de son effet. Par là, il est amené à nier en Dieu la faculté

ou le pouvoir de penser, et à n'affirmer dans l'être absolu que l'exercice du pouvoir sans le pouvoir lui-même ; que l'effet à l'exclusion de la cause. Un coup d'œil jeté sur son âme eût averti Aristote de son erreur, et lui eût montré la faculté quelquefois inactive, mais toujours maîtresse d'agir, contenant son effet et le produisant à son gré. Il eût encore vu dans le moi la faculté, non moins inséparable de l'être que l'effet de la cause. Il eût compris enfin, à l'aspect de sa vie morale, que l'acte n'est vraiment une perfection et un bonheur qu'à la condition d'être librement accompli, et non fatalement subi, comme une forme nécessaire de l'existence.

La dernière cause des graves erreurs d'Aristote en ce qui touche Dieu, c'est son mépris absolu de la religion populaire et des croyances générales de son époque. Il traite avec un suprême dédain ceux qui outragent la Divinité en lui prêtant nos faiblesses, notre penchant au plaisir, notre besoin de nourriture et de sommeil (1). Rien de mieux. Mais il était trop aisé de flétrir des superstitions grossières que Socrate avait ébranlées et auxquelles, dans sa République, Platon avait déjà porté le coup mortel. Ce qui était à la fois plus difficile et plus important, c'était de chercher avec attention et de mettre en réserve, pour les fondre plus tard avec les résultats de la science, les quelques parcelles d'or que cachait le fumier du polythéisme. Épuré par la métaphysique, le sens commun l'eût de son côté modérée et contenue. Aristote aima mieux se passer de ce contrepoids nécessaire, et la philosophie, livrée à elle-même, s'alla perdre une seconde fois dans les régions

(1) *Métaph.*, liv. III, ch. 2 et 4.

abstraites où s'était vainement agité le génie de Parménide.

En ce point encore, Platon est plus sage que son disciple Tandis que d'une main il repousse bien loin l'anthropomorphisme et ses révoltantes superstitions, de l'autre il cherche dans les mythes et dans les traditions religieuses les éléments défigurés de la vérité universelle. On peut lui reprocher de n'avoir pas assez méthodiquement séparé ce qui était à détruire de ce qui était à conserver; mais si sa doctrine s'appuie parfois au mythe et le touche en quelques points, elle le dépasse et le domine toujours.

C'est ainsi qu'entraîné par une méthode exclusive, Aristote, faisant déchoir la théodicée de la hauteur où l'avait élevée Platon, en est venu, tantôt à dessein, tantôt sans le savoir, à dépouiller Dieu de ses attributs moraux, pour en revêtir une nature aveugle et multiple, et au fond destituée de toute force véritable.

Est-ce donc à dire que le douzième livre de la Métaphysique ne soit, qu'une tentative impuissante et stérile, et que le plus illustre comme le plus équitable des critiques actuels se soit trompé quand il a dit : « Toute la fortune d'Aristote est là (1) ? »

A Dieu ne plaise que nous terminions par une injustice un travail auquel nous devons d'avoir connu et admiré toute la puissance philosophique d'Aristote ! Non, la Théodicée d'Aristote n'est point une perpétuelle erreur. Aux défauts de cette intelligence extrarodinaire, répondent de hautes et rares qualités. Si la méthode du naturaliste a égaré le psychologue, elle a éclairé pour lui-même et pour

(1) M. Cousin de la *Métaph. d'Aristote*, p. 67.

la postérité le monde physique d'une pure et vive lumière; elle lui a fait voir l'ordre merveilleux de l'univers et sa parfaite unité. Elle lui a montré comme du doigt que tout ici-bas vise à un but, et que de but secondaire en but secondaire il faut bien arriver à une fin unique et suprême qui est en quelque sorte la fin des fins. Cette méthode a ainsi conduit Aristote jusqu'à un dieu qui est la cause finale de toutes choses. Ce n'est pas Dieu tout entier sans doute, mais n'est-ce pas un grand côté de Dieu? D'autre part, la méthode métaphysique, cet excès opposé où se jette Aristote, quand il abandonne la méthode des sciences naturelles, cette méthode rationnelle qui a refusé au dieu d'Aristote tout ce qui fait l'être et la vie, a cependant porté des fruits quand ce philosophe ne lui a demandé que ce qu'elle peut rendre, je veux dire les attributs métaphysiques de la Divinité. L'unité de Dieu, sa simplicité ou immatérialité, son immutabilité, son éternité ont été démontrées par Aristote avec une force et une rigueur de déduction que personne jusque-là n'avait égalées. Cette partie de sa Théodicée est excellente et restera. Là, il a inauguré et manié d'une main vigoureuse et habile, et en homme qui en connaissait le mécanisme, ce syllogisme géométrique dont la Théodicée a tiré déjà et tirera encore un immense profit. Ce n'est certes pas avoir rendu à la science un médiocre service que de lui avoir montré l'usage et le pouvoir de la méthode qui seule peut guider la raison dans l'étude de l'infini.

Ce n'est pas tout. Nous avons encore à signaler, dans la Théodicée d'Aristote, d'autres mérites moins évidents, mais cependant réels. Les signaler, ce ne sera ni contredire, ni retirer nos précédentes critiques; ce sera simplement

accorder à Aristote le bénéfice des expressions, des passages, des efforts d'intuition par lesquels, à son insu peut-être, il corrige tantôt et tantôt complète ses vues sur la Divinité.

Nous maintenons qu'à prendre à la rigueur les termes de la métaphysique générale d'Aristote, son dieu ne peut avoir de réalité substantielle. En effet : dans son système, l'être est nécessairement constitué, répétons-le, par l'union de la forme et de la matière. Que la forme soit plutôt substance que la matière, c'est quelque chose; mais ce n'est point assez, si la forme toute seule, comme le philosophe l'affirme cent fois, n'a point en soi et de par soi, de quoi remplir et égaler la notion de l'être. Or le dieu d'Aristote est une forme sans matière : d'où il résulte, ainsi que l'a vu Plotin, que dans cette nature divine, la forme n'a pas de sujet d'inhérence. Telle est la conséquence forcée de la théorie des quatre principes; et cette conséquence *est* une erreur. Maintenant, il importe de remarquer, à la décharge non du système d'Aristote, mais de son génie, que cette conséquence est atténuée en plusieurs endroits où la vérité regagne ce que la logique perd. Ainsi, il est dit, dans le Περὶ ψυχῆς, que l'intelligence est un autre genre d'âme : concluons-en que le dieu d'Aristote étant une intelligence, était par là même aux yeux du philosophe, une âme intelligente. Ce ne seront pas les termes mêmes de la doctrine; c'en sera l'esprit. De plus on lit au septième chapitre du douzième livre de *la Métaphysique :* « Nous appelons Dieu un animal éternel, parfait. La vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu; car cela même, c'est Dieu. » Ainsi, Dieu est ou redevient un être, une substance, une âme vivante, quoique

sa nature n'admette que la forme sans la matière. La réalité divine est sauvée; mais c'est au prix d'une inconséquence.

Conséquente ou non avec son système, cette vue juste et profonde honore Aristote. Il en est de même de celle-ci : l'intelligence, qui est la pensée de sa pensée, se pense elle-même, et en se pensant elle-même, elle pense le bien c'est-à-dire ce qu'il y a de plus excellent. — Nous maintenons que cette pensée divine qui ne connaît ni l'univers ni ses lois, ni ses formes, est mutilée; qu'elle ressemble trop à une pensée vide et, qu'en se repliant sur elle-même, elle a trop l'air de replier le néant sur le néant. Nous maintenons que ce Dieu n'étant ni créateur, ni ordonnateur, ni Providence, il est trop difficile d'entrevoir ce que pense sa pensée quand elle pense Dieu lui-même. Et pourtant, le dieu d'Aristote est intelligence, il pense. Par là, il possède un attribut moral. Regrettons que toutes les fonctions qui appartenaient à cet attribut aient été transportées par Aristote à l'aveugle nature; mais avouons que c'est un attribut.

Cet attribut, si réduit, si atténué, si appauvri qu'il soit, en nécessite un autre sans lequel il ne serait rien. Le dieu d'Aristote se pense : il ne connaît que lui-même, ce qui n'est pas assez; mais au moins il se connaît. Il est donc, pour employer une langue qu'Aristote n'a point parlée, il est conscient de lui-même ; il a la conscience. Ce Dieu est ainsi une personne, un Dieu personnel.

Enfin, ce Dieu aimé du monde qui le cherche et aspire à lui comme à sa fin, ce Dieu ne sait rien du monde ; ce qui ne se peut. Toutefois cette erreur n'est pas radicale; ce n'est que l'exagération d'une pensée vraie à savoir que

la nature divine n'est pas identique à celle de l'univers et que la cause n'est pas la substance éternelle et unique de ses propres effets. La puissante intelligence d'Aristote n'a pu consentir à cette confusion; elle s'en est préservée. Par là, après avoir touché à la chimère de Parménide en dépouillant Dieu de plusieurs attributs, elle est revenue à la distinction salutaire de l'acte éternel et infini et des énergies inférieures dont l'ensemble compose le monde. Aristote n'est donc point panthéiste. Pour le ranger parmi les siens, le panthéisme sera toujours obligé, au préalable, de fausser et de travestir sa théodicée.

Profond enseignement, si l'on savait le recueillir! Des deux grands génies philosophiques de l'antiquité, celui qui a le mieux étudié et connu la nature, celui qui a presque donné à l'aveugle nature la sagesse, les desseins et la prévoyance qui n'appartiennent qu'à Dieu, celui-là même a distingué la cause des effets et placé au-dessus du monde un Dieu intelligent, un Dieu conscient de lui-même, un Dieu vivant et personnel. Au temps de Platon, au temps d'Aristote, le génie grec, même en oscillant, gardait encore l'équilibre; après eux, il le perdit.

TROISIÈME ÉTUDE.

Plotin : Sa personne. — Procédés contradictoires de sa méthode. Sa théodicée négative. — Sa théodicée affirmative.

I.

Lorsque Alexandre, dans sa course de conquérant, fondait sur la vieille terre d'Egypte la ville qui porta son nom, le royal disciple d'Aristote aurait senti s'accroître son orgueil s'il eût deviné qu'il préparait un berceau à une philosophie qui devait réunir en une synthèse hardie le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme, les renouveler en y faisant passer le souffle de l'esprit oriental, et rendre ainsi au génie grec une vigueur qui prolongea, pendant quelques siècles, sa vie et son admirable fécondité. Et bien que chez les philosophes alexandrins, l'ardeur ait été intempérante, la finesse subtile, la dialectique poussée à outrance, l'enthousiasme emporté, c'était cependant une philosophie véritable que déployaient Plotin à Rome, Proclus à Athènes, et qui éclate dans les œuvres de l'un et de l'autre.

Il n'y a pas longtemps qu'on le sait et qu'on le croit en France, et, si depuis quelques années on ne le nie plus, c'est grâce au mouvement historique qui, suscité et entretenu sans relâche par une volonté puissante, a placé sous

les yeux des générations actuelles tous les grands monuments de la pensée humaine. Du jour où les doctrines de Platon et d'Aristote, traduites, exposées, appréciées et commentées par des maîtres pleins de science et d'autorité, sont devenues familières à quiconque s'occupe chez nous de philosophie, on a pu aborder avec succès les systèmes alexandrins précédemment mal étudiés, peu compris, et même condamnés comme inintelligibles ou dépourvus de valeur. Toutefois, les meilleures expositions d'une doctrine laissent aux esprits sérieux quelque chose à désirer. C'est dans l'original que veulent être étudiées les œuvres du génie philosophique comme celle du génie littéraire. D'autre part, quelque versé que l'on soit dans la connaissance d'une langue morte ou étrangère, l'intelligence des mots gêne et retarde bien souvent celle des choses. Quand on a lu Kant ou Aristote, il reste encore à les comprendre, tandis que le lecteur français lit et comprend Descartes d'un seul et même effort. C'est rendre au philosophe un immense service que de le mettre en mesure de lire Plotin comme il lit Descartes, sans préoccupation philologique, et de saisir ainsi les pensées dans leur enchaînement, sauf à conférer souvent, pour plus de sûreté, la traduction avec le texte. Ces traductions ont de plus l'avantage de susciter à l'auteur interprété des lecteurs qu'il n'aurait jamais eus. Combien d'esprits éclairés, depuis trente ans, n'ont lu Platon que dans M. Cousin, ou Aristote que dans M. Barthélemy Saint-Hilaire?

Quoique les *Ennéades* de Plotin ne puissent compter, pour bien des raisons, sur une semblable fortune, tous les amis de la philosophie applaudiront au courageux dessein qu'a formé et exécuté M. N. Bouillet, d'en donner une

plète traduction française. Les seuls philosophes, je le [...]s, liront les *Ennéades* même en français; mais tous [...] liront, ou s'ils y manquent, ils seront sans excuse, et ils [...] seront volontairement privés de l'avantage de pénétrer [...]squ'au fond d'une doctrine forte et originale qui éclaire [...]ingulièrement et celles d'où elle est sortie, et celles qui [...]'en sont inspirées, condamnable en plus d'un point, il [...]st vrai, mais sur laquelle l'ignorance n'est pas admise à [...]rononcer.

C'est Ammonius Saccas qui a fondé l'école néoplatoni-[...]ienne d'Alexandrie; mais c'est Plotin qui lui a donné son premier et brillant éclat. Tout dans Plotin est d'un philosophe : l'esprit, le caractère, le cœur. Dans sa Vie que Porphyre a écrite et qu'a traduite M. N. Bouillet (1), nous lisons qu'à partir de l'âge de vingt-huit ans, il se livra avec passion à la philosophie. Présenté aux maîtres les plus renommés d'Alexandrie et admis à leurs leçons, il en revenait toujours triste et découragé. Enfin, un de ses amis qui avait pénétré la cause de son chagrin, l'ayant conduit auprès d'Ammonius : « Voilà celui que je cherchais, » s'écria Plotin. Il recueillit assidûment l'enseignement d'Ammonius. Son goût pour la philosophie s'accrut encore auprès de ce maître, tellement que pour étudier les doctrines des Indiens et des Perses, il se mit à la suite de l'armée de Gordien, lorsque cet empereur entreprit son expédition contre le second de ces peuples. Plotin était un méditatir une rare puissance. Quand il avait préparé un sujet par la réflexion, il le composait dans sa tête, et l'écrivait ensuite avec autant de facilité que s'il eût copié un livre. En

(1) Tome 1er p. 1 à 32.

conversant, en discutant, il pouvait sans distraction suivre l'objet de ses pensées. Son interlocuteur parti, il reprenait le fil de sa composition comme si rien ne fût venu le rompre. Jamais il ne se reposait de cette attention intérieure, même pendant son sommeil, que troublaient et l'insuffisance de la nourriture et la persévérante concentration de sa pensée. C'est par cette vigueur d'esprit qu'il a pu porter, sans trop fléchir, le poids d'une science immense et se montrer original a une époque de fatigue intellectuelle.

Voilà pour le penseur. Quant à l'homme, il fit paraître de grandes et solides vertus. Il semblait honteux d'avoir un corps. Jamais il ne parlait de sa famille ni de sa patrie, et jamais il ne permit que l'on fît ni son portrait ni son buste, ni que l'on célébrât le jour de sa naissance par des sacrifices ou des repas. Parvenu à un âge assez avancé, comme il souffrait d'une affection de l'estomac, il n'accepta aucun remède, jugeant indigne d'un vieillard de se soulager par un tel moyen. Le caractère de Plotin était aimable, sympathique, noble et élevé ; sa vie fut admirablement pure; sa doctrine, profondément morale et religieuse. Ceux qui le connurent lui demeurèrent attachés par les liens d'une affection respectueuse et d'une sorte de piété filiale. On vit tel de ses disciples renoncer aux honneurs et abandonner la richesse pour ne le plus quitter. Ils le consultaient avant d'agir ; ils suivaient fidèlement ses avis. Les mourants lui confiaient la destinée de leurs veuves, la pudeur de leurs filles, la fortune et l'éducation de leurs fils. C'était autour de lui comme une famille d'âmes choisies qui grandissaient éclairées par son intelligence, réchauffées par sa douce bonté, abritées par ses vertus. Sa maison était ainsi remplie de jeunes gens et de

jeunes filles, dont ce tuteur irréprochable et diligent administrait les biens en véritable père, sans que le soin de tant de pupilles l'empêchât d'être attentif un seul instant aux choses intellectuelles et de vivre le plus souvent retiré et comme recueilli dans la sérénité des plus hautes contemplations.

Lorsque Plotin parlait, son intelligence semblait étinceler sur son visage et l'illuminer de ses rayons. Il était beau surtout dans la discussion; on voyait alors comme une légère rosée couler de son front, la douceur brillait sur tous ses traits, il répondait à la fois avec bienveillance et solidité. Mais son langage manquait de correction. Il commettait aussi des fautes en écrivant, et ne pouvait ni relire, ni retoucher ce qu'il avait rédigé, à cause de l'extrême faiblesse de sa vue. Le caractère de son écriture n'était pas beau. Il ne séparait pas les mots et négligeait l'orthographe, uniquement attentif aux idées. Néanmoins son style est vigoureux et substantiel, enfermant plus de pensées que de mots, souvent plein d'enthousiasme et de passion. Mais sentant lui-même combien la forme de ses écrits était imparfaite, il chargea Porphyre d'y donner la dernière main.

Tels qu'ils nous sont parvenus, ces écrits attestent que Plotin eut le goût, disons mieux, qu'il eut l'amour ardent, la passion des choses divines : il vit en Dieu, et en Dieu seul, l'origine et le support, la patrie et le refuge de l'homme; son effort constant fut d'y revenir, ou, comme il le dit lui-même, de s'y convertir, et aussi d'y ramener et convertir ceux qui acceptèrent son influence. Certes, c'est là un beau génie, une imposante figure. On y peut voir l'image de la pensée grecque, forte jusque dans sa

vieillesse, consacrant ses derniers jours à chercher Dieu, et expirant les yeux tournés vers le ciel, dans un ravissement suprême.

Mais si cette image, si cette statue, que nous voyons maintenant tout entière, est encore grecque par la pureté du marbre, l'élévation du front, la distinction des traits et la dignité de l'attitude, a-t-elle ces proportions exquises, ces contours harmonieux, cette parfaite unité, cet équilibre, enfin, et cette solidité sur la base, qu'offrent à notre admiration les œuvres achevées de l'art antique? Non : de graves défauts y sont frappants; le colosse se perd en hauteur; sa tête, de temps en temps disparaît dans les nuages; ses bras grêles seraient inhabiles à l'action, et ses pieds portent à faux sur un socle à peine visible de matière fragile. Tel est, croyons-nous, le symbole exact de la philosophie de Plotin, dans laquelle le mépris trop fréquent de l'expérience en physique et en psychologie, l'estime plus que médiocre de la vie pratique et surtout de la vie civile, et l'abus de la dialectique abstraite et contemplative, faussent les meilleures facultés de l'esprit grec et les fourvoient dans le mysticisme panthéiste le plus complet qui fut jamais. C'est ainsi qu'au portrait intéressant qu'a soigneusement peint la main pieuse de Porphyre, se mêlent certains traits de bizarrerie mystique qui décèlent le caractère de toute cette époque. Porphyre affirme que, pendant qu'il demeurait avec Plotin, celui-ci eut quatre fois le bonheur de voir Dieu, non pas virtuellement et en puissance, mais par un acte réel et ineffable, et que cette homme divin toucha ainsi le but qu'il avait cherché toute sa vie. Porphyre ajoute, pour son propre compte : « J'ai eu moi-même une fois le bonheur d'ap-

procher de Dieu. et de m'unir à lui, lorsque j'avais soixante-huit ans. »

Plotin s'approcha de Dieu et s'unit à lui, ou du moins crut s'approcher de l'Un et se confondre avec lui par la vertu de l'extase. L'extase est le dernier mot de son système. Cet état, où disparaît la connaissance, où s'évanouit la science, où l'intelligence s'abîme et se noie, est, selon Plotin, le suprême épanouissement de l'âme, le comble de la perfection et la plénitude de la félicité. En sorte que, pour l'auteur des *Ennéades*, la plus haute philosophie n'est autre chose que l'abandon de la philosophie par l'abdication de la raison; la moralité la plus achevée n'est que l'anéantissement de la personnalité; le bonheur parfait n'est que la destruction de la conscience. Est-ce donc par cette théorie de l'extase ou de l'unification avec Dieu et par la théorie des émanations qui rend le retour à Dieu nécessaire après la chute, que Plotin a conquis le rang mérité qu'il occupe dans l'histoire de la pensée? Comment oser le dire? A moins pourtant que le philosophe par excellence soit celui qui, sciemment ou non, ébranle et renverse la philosophie.

Mais quoi, cependant? Si Plotin a eu assez de génie pour concilier les enivrements de l'extase avec les vues claires et sûres de la science, et avec la rigueur des investigations méthodiques; s'il a mis l'aveugle enthousiasme d'accord avec l'expérience physique et psychologique, avec la dialectique, avec la raison intuitive, n'a-t-il pas résolu le plus ardu de tous les problèmes, et surpassé même Aristote et Platon réunis?

Cette conciliation, Platon ne l'a pas opérée, et il n'a pu l'opérer parce que nul n'accordera jamais les contradictoi-

res. Voilà Pourquoi la moitié de sa doctrine est la négation de l'autre moitié. Lorsqu'il parut, deux voies s'ouvraient devant la pensée humaine lassée. La première, la seule qui put aboutir, consistait à étudier toutes les méthodes légitimes antérieurement invoquées, à les rectifier, à leur faire porter tous leurs fruits et à ne s'arrêter qu'à la limite de leur fécondité. La seconde voie, sentier perdu s'il en fut jamais, consistait au contraire à désespérer tôt ou tard de la raison et de la science et à se précipiter dans le mysticisme les yeux fermés. Entre les deux il fallait choisir. Plotin a-t-il bien choisi? Trop souvent il crut pouvoir suivre l'une et l'autre route, persuadé que la seconde était le prolongement naturel de la première. Tant qu'il se maintint dans la première, il fut grand et fort, et il augmenta les richesses de l'esprit humain. Toutes les fois qu'il a marché dans l'autre route il s'est égaré, et comme il l'a décidément préférée, il a ruiné autant qu'il était en lui ce qu'avaient édifié ses maîtres antiques, et ce qu'il avait lui-même fondé.

Mais ces ruines qu'il faisait, il ne les a pas aimées; il ne s'y est pas complu. Bien plus, il lui est arrivé, dans sa candeur, de vouloir les relever. Ses efforts pour reconstituer la vie divine que sa dialectique excluait, sont admirables. Malheureusement ils sont vains, parce que d'avance Plotin c'est à lui-même enlevé tout point d'appui. Toutefois ces efforts témoignent hautement de la loi supérieure et invincible qui impose à la raison humaine l'affirmation de l'existence d'un Dieu personnel et vivant.

Cette lutte entre Plotin philosophe et Plotin mystique a été indiquée plus ou moins longuement par les divers historiens du néoplatonisme. Henri Ritter en Allemagne; en

France MM. Barthélemy-Saint-Hilaire, Ravaisson, Vacherot, Jules Simon, et, avant eux, M. V. Cousin, ont signalé à leurs lecteurs ces contradictions mémorables. Nous croyons néanmoins devoir exposer de nouveau dans un cadre resserré, mais de façon à le détacher et mettre en plein relief, cet antagonisme profond entre la science et l'extase dont l'âme de Plotin a été le théâtre. Il importe peut-être, aujourd'hui que Plotin est traduit en français, d'insister sur l'usage, l'abus ou l'abandon qu'il a fait tour à tour des mêmes méthodes. Il ne faut pas que ses erreurs passent et s'accréditent à la faveur des vérités qu'il a soit renouvelées, soit affermies, soit même découvertes. Lisons les *Ennéades* d'un bout à l'autre, ou ne les ouvrons pas. Or celui qui les a lues sans en rien omettre et qui n'a pas aperçu le panthéiste, le mystique, parfois même le sceptique à côté du psychologue pénétrant, du spiritualiste déclaré et du pur moraliste, celui-là est dupe de la plus dangereuse illusion. Il importe surtout que l'on sache que le Dieu sans attributs, sans réalité, sans vie aucune auquel la dialectique faussée et énervée a conduit Plotin, n'a pas satisfait sa raison religieuse et qu'en dépit, non de lui-même, mais de sa doctrine, il est souvent revenu à la théodicée affirmative, que l'on peut méconnaître mais qu'on ne détruit pas.

Aujourd'hui, comme au temps de Plotin, le fantôme de l'unité est dans l'air. Il hante, il obsède des hommes d'ailleurs savants et bien doués. Séduits par cette chimère, les uns ne veulent qu'une substance et se flattent d'y conserver la force individuelle et le libre arbitre ; les autres n'admettent qu'une méthode, et la confusion s'introduit de tous côtés dans la science. Qu'on nous permette de redire,

Plotin à la main, ce que coûta un jour à la vérité cette folie de l'unification à outrance, aussi funeste à la philosophie et à la morale que l'est à la politique et à la liberté du citoyen l'extrême concentration et la confusion des pouvoirs. La beauté de l'âme de Plotin, que nous venons de louer sans réserve, et à dessein, ses vertus éminentes, sa passion du bien, rendront la leçon plus éclatante encore, en prouvant que ni la pureté du cœur, ni la droiture des intentions, ne suffisent à réfréner la pensée quand elle a une fois secoué le joug de la méthode et préféré les rêves de l'imagination au travail de la raison active et libre.

Notre but est donc d'établir dans cette étude, non par une exposition complète, mais au moyen d'un choix de passages décisifs, qu'il y a deux Plotin : l'un qui connaît et emploie la méthode tant expérimentale que rationnelle et qui en tire des résultats excellents, parfois même nouveaux; l'autre qui abandonne et dédaigne toute méthode et aboutit à l'absurde. Nous montrerons en troisième lieu qu'en dehors de ses extatiques ivresses Plotin a eu, en théodicée, de magnifiques éclairs de raison philosophique.

II.

A l'exemple de Socrate et de Platon, Plotin considère la connaissance de soi-même comme la plus intéressante et la première de toutes. « Voilà, dit-il, un sujet intéressant » d'étude. Qu'y a-t-il en effet qui mérite mieux d'être exa» miné et traité avec soin que ce qui concerne l'âme? L'é» tude de l'âme a, entre autres avantages, celui de nous » faire connaître deux espèces de choses, celles dont elle

» est le principe et celles dont elle procède elle-même. » C'est en nous livrant à cet examen que nous obéirons au » précepte divin qui nous prescrit de nous connaître nous-» mêmes. Enfin, avant de chercher à découvrir et à com-» prendre le reste, il est juste que nous nous appliquions » d'abord à connaître quelle est la nature du principe qui » fait ces recherches (1). » C'est là, presque littéralement, le langage que tient, dans ses préliminaires, la philosophie actuelle. Voici maintenant, reconnue expressément et proclamée dans le langage de Descartes, la conscience que nous avons d'exister à titre d'êtres pensants : « Quand » nous pensons, et que nous nous pensons nous-mêmes, » nous voyons une nature pensante; sinon, en croyant » penser, nous serions dupes d'une illusion. Par consé-» quent, si nous pensons, et si nous nous pensons nous-» mêmes, nous pensons une nature intellectuelle (2). » Entre ce passage et le *Cogito ergo sum*, la différence n'est guère que dans les termes. Sans s'arrêter aux *Soliloques* et à saint Augustin, comme on le fait d'ordinaire, il faut remonter jusqu'à Plotin et jusqu'aux *Ennéades*, si l'on veut à toute force trouver à l'enthymème cartésien un antécédent que d'ailleurs Descartes ne connut probablement pas.

Instruit par le témoignage infaillible de la conscience, Plotin voit et dit que « l'homme n'est pas un être simple : » qu'il y a en lui une âme et un corps, qui est uni à cette » âme, soit comme instrument, soit de quelque autre ma-» nière (3). » Le fait de mémoire et la persistance de nos

(1) *Ennéad.* IV, III, ch. 1, traduct. française de M. N. Bouillet. T. II, p. 261-262.

(2) *Ennéad.* III, IX, ch. 3, trad. franç. T. II, p. 244,245.

(3) *Ennéad.* IV, VII, ch. 1er, trad. fr. T. II, p. 435.

puissances internes l'avertissent qu'au fond nous sommes une substance identique à elle-même pendant toute sa durée : « Comment nous souvenir, s'écrie-t-il, comment » connaître nos facultés propres, si nous n'avons pas une » âme identique (1) ? Il se demande quelle est la nature de » cette âme, et à quel genre appartient cette essence qui a une existence indépendante du corps, et il répond, sans hésiter : « Évidemment elle appartient au genre que *nous* » appelons l'*essence véritable* (2). » Or, aux yeux de Plotin, comme à ceux de tout psychologue clairvoyant et sincère, l'essence véritable c'est un principe invisible et incorporel, doué de force active, *πρᾶξις*, et de puissance productrice, *ποίησις*.

Tel n'avait pas été l'avis d'Héraclite, des atomistes et même des stoïciens, car ces derniers n'avaient pas hésité à rattacher la force active à une matière corporelle sans laquelle la force n'était rien, et à affirmer par conséquent que tout être véritable est un corps (3). Continuateur fidèle, mais original cependant, de Platon et du Théétète, Plotin institue contre le matérialisme déclaré des Ioniens et contre la matière modifiée du Portique, comme il l'appelle finement, une polémique tout à fait remarquable par la puissance et la variété des arguments. Il établit irrésistiblement l'impuissance radicale où se trouve toute substance composée, ne fût-ce que de deux molécules, de sentir, de penser, d'agir et d'atteindre à la vertu. Insistons sur cette discussion qui mériterait d'être plus connue et sur

(1) *Ennéad.* IV, VII, ch. 5; tr. fr. T. II, p. 444.

(2) *Ennéad.* IV, VII, ch. 8; tr. fr. T. II, p. 466.

(3) V. l'*Essai sur la Métaph. d'Aristote*, par M. Ravaisson. T II, p. 136.

laquelle M. Bouillet appelle avec raison l'attention de ses lecteurs.

C'est en s'appuyant sur l'évidence du fait de conscience que l'on montre aujourd'hui que la sensation, la pensée et l'action sont les modes d'un sujet invisible et simple. Cette preuve est de toutes la plus solide, parce qu'elle n'en suppose aucune autre et que toutes les autres la supposent. Toutefois avec ceux qui ferment les yeux à la lumière intérieure et qui ne se payent que de phénomènes visibles ou d'arguments en forme, on peut employer la preuve indirecte et démontrer par l'absurde qu'en aucun cas, dans aucun être, ni la sensation, ni la connaissance, ni l'action, ne sauraient être attribuées à un sujet multiple. Telle est la méthode que Plotin a suivie dans sa réfutation du matérialisme, et si les arguments qu'il invoque ne sont pas tous de valeur égale, quelques-uns sont décisifs. Qu'on en juge.

Selon Plotin, nul sujet corporel ne peut sentir, c'est-à-dire, pour parler rigourensement, ne peut percevoir un objet sensible quelconque. « En effet, dit-il, le sujet qui » perçoit un objet sensible doit être lui-même un, et saisir cet objet dans sa totalité par une seule et même » puissance. C'est ce qui arrive quand nous percevons par » plusieurs organes plusieurs qualités d'un seul objet, ou » que, par un seul organe, nous embrassons dans son ensemble un objet complexe, un visage, par exemple : il » n'y a pas un principe qui voie le nez, un autre qui voie » les yeux ; c'est le même principe (ταὐτόν) qui embrasse » tout à la fois. Sans doute, une impression sensible nous » vient par les yeux, une autre par les oreilles ; mais il » faut qu'elles aboutissent toutes deux à un principe un. » Comment, en effet, prononcer sur la différence des im-

» pressions sensibles, si elles ne convergent toutes vers » le même principe..... Ce principe central est essentiellement un (1)..... Si celui-ci était étendu, il pourrait se » diviser comme l'objet sensible : chacune de ses parties » percevrait ainsi une des parties de l'objet sensible, et » rien en nous ne saisirait l'objet dans sa totalité. Il faut » donc que le sujet qui perçoit soit tout entier un (2) » M. Bouillet dit, dans la note de la page 446, que la première partie de cette démonstration est empruntée à Aristote. Nous en convenons. Mais Aristote n'a pas su aller jusqu'au bout de son analyse; il n'a pas vu que si le principe qui perçoit les objets sensibles est nécessairement un et simple, l'âme est une, simple et indépendante du corps, au lieu d'être, comme il le prétend, la forme du corps, quelque chose du corps, σώματός τι l'un des éléments d'un composé double. En répétant Aristote, Plotin a profondément modifié sa théorie : puisque de l'unité de l'acte, il a conclu légitimement à l'unité substantielle du sujet.

Si un sujet corporel est impuissant à sentir, encore moins aura-t-il le pouvoir de penser. « Puisque c'est la » sensation, dit Plotin, qui saisit les objets sensibles, ce » doit être de même la pensée (ou l'intellection, νόησις) » qui saisit les objets intelligibles. Si on le nie, on admettra du moins que nous pensons certains intelligibles. » que nous percevons des objets sans étendue. Comment » une substance étendue penserait-elle ce qui n'a nulle » étendue? une substance divisible, l'indivisible? Sera-ce par une partie indivisible? Dans ce cas, le sujet pensant

(1) *Ennéad.* IV, VII, ch. 6; tr. fr. T. II, p. 446.
(2) *Ennéad.* IV, VII, ch. 6; tr. fr. T. II, p. 447.

» ne sera pas corporel : car il n'est pas besoin que le sujet » soit tout entier en contact avec l'objet : il suffit qu'il » l'atteigne par une de ses parties. Si donc on nous ac- » corde comme reconnue cette vérité, que les pensées les » plus élevées ont des objets tout à fait incorporels, il faut, » pour les connaître, que le principe pensant soit ou » devienne lui-même indépendant du corps (1). » Dans ce passage encore, Plotin, semble suivre Aristote, et M. N. Bouillet, non sans quelque raison, rapproche ici les deux philosophes une seconde fois. Mais le savant commentateur aurait dû peut-être noter en même temps la différence fondamentale qui, en dépit des ressemblances apparentes, sépare les deux doctrines. Plotin en effet, distingue la sensation de la pensée ; mais d'accord avec la conscience, il réunit la faculté de sentir et la faculté de penser dans une seule et même substance indivisible, autre que le corps et lui devant survivre. Au contraire Aristote, tout en proclamant nécessaire l'unité du principe sentant et tout en donnant le nom d'âme à ce principe, attribue d'une part la sensation à l'âme qui fait partie du composé et qui meurt avec lui, tandis qu'il rapporte la pensée à un autre genre d'âme, qui n'est pas cette fois la forme du corps et qui seule peut prétendre à l'immortalité. Le spiritualisme de Plotin est net et décidé comme celui de Platon. Aristote qui tantôt donne le corps pour sujet, pour substance à l'âme, et tantôt, par un autre excès, enlève à l'âme en tant qu'intelligente toute substantialité, laisse douter que son regard, d'ailleurs si perçant, ait jamais pénétré jusqu'à la racine intime et unique de notre vie psychologique.

(1) *Ennéad.* IV, VII, ch. 8; trad. franç. T. II p. 454.

Au reste ce n'est pas une fois et par occasion c'est plusieurs fois et expressément que Plotin, après avoir invoqué contre les stoïciens les fortes analyses d'Aristote, abandonne ce maître et se retourne contre lui. Par exemple, le septième livre de la quatrième Ennéade contient une réfutation très-solide de cette proposition célèbre que l'âme est l'entéléchie d'un corps physique ayant la vie en puissance. Cette formule naturaliste, pour ne pas dire plus, dont la concision un peu bizarre a ébloui le moyen âge et que certains théologiens d'aujourd'hui, thomistes attardés, tentent vainement de remettre en faveur, ne pouvait guère faire illusion à un platonicien tel que Plotin. Selon Aristote, le corps est la matière, l'âme est la forme; or pour constituer un être vivant, il faut une forme et une matière réunies en une seule substance; d'où il résulte que l'âme n'est rien sans le corps et que le corps n'est rien sans l'âme. Plotin, pour ruiner cette doctrine, n'a qu'à mettre en relief les conséquences qui en découlent. « Si l'âme est avec le corps, dit-il, dans le même » rapport que la forme de la statue avec le bronze, il en » résulte qu'elle est divisée avec le corps, et qu'en cou» pant un membre on coupe avec lui une portion de » l'âme. —. . . . Si l'âme est une entéléchie, il n'y aura » plus de lutte possible de la raison contre les passions. » L'être humain tout entier n'éprouvera qu'un seul et » même sentiment, sans jamais être en désaccord avec lui » même. Si l'âme est une entéléchie, il y aura peut-être » encore des sensations, mais des sensations seulement; les » pensées pures seront impossibles (1) : » L'hypothèse aristo-

(1) *Ennéad.* IV, VII; trad. franç. T. II, p. 463.

télique d'une espèce supérieure d'âme, chargée de connaître l'intelligible, cette chimère d'une âme en quelque façon dédoublée, ou, si l'on veut, redoublée, ne satisfait pas davantage la raison de Plotin et il lui suffit de la rappeler pour achever de faire ressortir ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans cette partie de la psychologie d'Aristote.

Cette belle théorie de l'essence de l'âme s'appuie sur une connaissance très-souvent exacte et profonde de nos facultés. En ce point encore Plotin devance, prépare et égale quelquefois les meilleures analyses des modernes. Nous en donnerons pour preuve ses études sur la sensation, la mémoire, la raison et la liberté.

C'est une hypothèse bien ancienne et bien tenace que celle des idées images ou idées représentatives. Introduite dans la science par la vieille école atomistique, reprise par les stoïciens, tour à tour acceptée et combattue pendant le moyen âge, elle a reparu depuis Descartes, sous le patronage de Locke; elle a suscité l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, et ces deux dernières conséquences d'un principe chimérique ne l'eussent peut-être pas ruiné, si le bon sens et la rare sagacité de Thomas Reid ne lui eussent enfin porté le dernier coup. Mais le père de l'école écossaise avait eu dans Plotin, sur cette question, un prédécesseur auquel il aurait rendu justice, s'il l'avait connu. Quand on lit les passages des *Ennéades* que Plotin a consacrés à la sensation, quand on voit quelles absurdités il fait sortir, sans trop la presser pourtant, de la théorie des idées images, on ne comprend pas que cette erreur ait eu, dans les temps modernes, un retour de fortune. Plotin est bref et rapide lorsqu'il discute l'opinion des stoïciens en ce qui touche la perception extérieure; mais chacune des rai-

sons qu'il leur oppose est décisive. M. N. Bouillet a parfai-tement traduit cet endroit, et y a ajouté de la clarté, sans en ôter le caractère et le tour antiques. « Ce fait (de la sen-» sation) a lieu je pense, dit Plotin, sans qu'aucune image » se soit produite ni se produise hors de l'âme, sans que » celle-ci reçoive aucune empreinte semblable à celle qu'un » cachet donne à la cire..... On calcule à quel intervalle » est placé l'objet, à quelle distance il est aperçu : c'est » que l'âme n'a pas en elle-même l'image de l'objet; » sinon, comme cet objet ne serait pas éloigné d'elle, l'âme » ne le verrait pas placé à une grande distance. De plus elle ne pourrait, par l'image qu'elle recevrait, juger de » la grandeur de l'objet, déterminer même s'il a une gran-» deur : que cet objet soit le ciel, par exemple, évidem-» ment l'image qu'en aurait l'âme ne saurait être aussi » grande. Enfin, et c'est la plus forte objection qu'on puisse » faire à cette doctrine, si nous percevions seulement les » images des objets que nous voyons, au lieu de voir ces » objets mêmes, nous ne verrions que leurs *traces* et leurs » *ombres* (ἰνδάλματα, σκιαί). Alors, les réalités seraient au-» tres que les choses que nous voyons (1). » Plotin touche ici du doigt et fait pressentir cet idéalisme auquel Berkeley devait plus tard attacher son nom. Comme Plotin, mais dans une intention toute contraire, Berkeley dit que la matière, n'étant connue de nous que par les idées, nous ne connaissons, au total, que nos idées, et que lorsque nous pensons voir une montagne, ce n'est que l'idée de la montagne que nous voyons. Telle est l'extravagance que Plotin avait entrevue au fond de la doctrine de l'idée image

(1) *Ennéad.* IV, VI, ch. 1er; trad. franç. T. II, p. 426.

dont il s'était servi pour mettre à néant cette doctrine. Mais le disciple de Platon n'avait pu prévoir que, douze siècles après lui, l'esprit humain en viendrait à accepter une conséquence absurde par respect pour le principe qui en était gros.

Le phénomène de la perception extérieure et le phénomène du souvenir des objets corporels sont étroitement unis, ou plutôt le second n'est que la continuation du premier, mais en l'absence de l'objet lui-même et avec la notion du temps écoulé. Aussi la théorie de la mémoire et celle de la perception extérieure sont-elles connexes. Tant vaut celle-ci, tant vaudra celle-là. Cette solidarité est manifeste dans les doctrines comparées de Plotin et d'Aristote, et la comparaison donne à Plotin un avantage marqué sur son prédécesseur. En effet : dans son Traité de l'âme et dans son opuscule sur la mémoire et sur la Réminiscence, Aristote, dominé par les principes de sa métaphysique, attribue le souvenir non pas à cette âme supérieure qui est distincte du corps et qui lui survit, mais à l'âme qui est la forme du corps et qui périt avec le composé. Rien de plus explicite que les lignes suivantes du Traité de l'âme : « Cette » chose (le composé de l'âme et du corps) étant détruite, » le principe ne peut ni se souvenir, ni aimer; car aimer, » se souvenir n'était pas de lui, c'était de cette chose com- » mune qui a péri (1). » On en pressent les conséquences. Si cette partie de l'âme qui seule est immortelle, perd la mémoire en quittant cette vie, c'en est fait de la perpétuité de la conscience, et, s'il existe, dans la vie future, une per-

(1) *Traité de l'Ame*. Livre Ier, ch. IV, § 14, traduct. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, page 142.

sonne humaine, ce n'est plus la même qu'ici-bas. Cett grave erreur à sa source dans le rôle trop grand qu'Aris tote fait jouer à l'image où représentation sensible, consi dérée comme condition fondamentale du souvenir. Poi de mémoire possible, d'après lui, sans la permanence da l'âme de l'impression sensible et de la peinture de l'obj Il faut citer le texte important où paraît le plus claireme cette psychologie sensualiste : « On pourrait se demand » comment il se fait que la modification de l'esprit éta » seule présente, et l'objet même étant absent, on se rap » pelle ce qui n'est pas présent. Évidemment on doit croi » que l'impression qui se produit par suite de la sensation » dans l'âme, et dans cette partie du corps qui perçoit la » sensation, est analogue à une espèce de peinture, *et que* » la perception de cette impression constitue précédemment » ce qu'on appelle la mémoire. Le mouvement qui se passe » alors empreint dans l'esprit comme une sorte de type de » la sensation, analogue au cachet qu'on imprime sur la » cire avec un anneau. Voilà pourquoi ceux qui, par la » violence de l'impression, ou par l'ardeur de l'âge, sont » dans un grand mouvement, n'ont pas la mémoire des » choses, comme si le mouvement et le cachet étaient ap» pliqués sur une eau courante (1). » Aristote accumule ici les métaphores, dont il a si souvent reproché l'abus à Platon. Mais Plotin démasquera l'erreur enveloppée *dans* ces analogies spécieuses. Que toute sensation, que tout phénomène de perception extérieure ait pour condition ac-

(1) *De la Mémoire et de la Réminiscence*, ch. I, § 6 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, dans le volume intitulé : *Psychologie d'Aristote ; Opuscules*, pages 415, 416.

pelle une impression faite par l'objet sur les organes ; que, par conséquent, la sensation, pour parler comme Aristote, soit commune actuellement à l'âme et au corps, Plotin en convient. Mais qu'il en soit de même pour le phénomène la mémoire, Plotin le nie. Il faut, dit Aristote, et répètent les stoïciens que l'âme ait son siége dans le corps pour recevoir les formes sensibles et les conserver. — « Mais d'a- » bord, réplique Plotin, ces formes ne sauraient avoir d'é- » tendue ; ensuite, elles ne sauraient être ni des empreintes, » ni des impressions, ni des images (ἐνσφραγίσεις, ἀντερείσεις, » τυπώσεις); car il n'y a dans l'âme aucune impulsion, ni » aucune empreinte semblable à celle d'un cachet sur la » cire, et l'opération même par laquelle elle perçoit les » choses sensibles est une espèce de pensée (1). » Premier point, qui est à la fois contre les stoïciens et contre Aristote. Mais, en second lieu, ni Aristote, ni les stoïciens n'ont compris qu'il est des souvenirs purement spirituels dont ni l'impression sensible, ni la sensation ne sont les antécédents nécessaires. Plotin, lui, l'a compris : « Il y a, dit-il, » des affections qui appartiennent exclusivement à l'âme, » parce que l'âme est un être réel, qu'elle a une nature et » des opérations qui lui sont propres. S'il en est ainsi, elle » doit avoir des désirs et se les rappeler, se souvenir qu'ils » ont été ou non satisfaits, parce que par sa nature, elle ne » fait pas partie des choses qui sont dans un écoulement » perpétuel; sinon, nous ne saurions lui accorder le sens » intime »........ « C'est donc à l'âme seule qu'appartient » la mémoire (2). » Spiritualité, souvenir, conscience,

(1) *Ennéad.* IV, III, ch. 26; trad. fr. T. II, p. 317, 318.
(2) *Ennéad.* IV, III, ch. 26; trad. fr. T. II, p. 319.

Plotin rattache l'une à l'autre ces trois évidentes cho
au point de ne pouvoir admettre l'une d'entre elles s
les deux autres. N'y eût-il dans ses *Ennéades* que cette
mirable analyse, ce serait assez pour qu'il fût mis au p
mier rang parmi les plus éminents observateurs de l'â
humaine. Que l'on y songe un instant : comment un s
matériel et sans cesse renouvelé conserverait-il le dépôt
nos connaissances passées? Comment ce qui fuit et s'écou
servirait-il de lien et de support à ce qui dure et persiste
Si l'âme devenait un seul jour matérielle, c'en serait fait
jamais du trésor de nos souvenirs. Bien plus, c'en sera
fait aussi de notre conscience psychologique et de notr
conscience morale, qui ne sont quelque chose qu'à la con-dition de répéter, comme un écho fidèle et prolongé, le bruit de nos actions accomplies et de nos jours évanouis. C'en serait fait, enfin, de notre immortalité, de cet avenir à la fois mystérieux et nécessaire, qui ne serait plus nécessaire et n'aurait plus de sens, si nous ne devions trouver plus tard dans nos souvenirs l'explication du châtiment ou la raison de la récompense. Ainsi, nous reconnaissons, avec M. N. Bouillet, que Plotin a profondément et judicieusement amendé la théorie péripatéticienne de la mémoire, et nous ajoutons, afin de compléter la remarque du savant commentateur, que, tandis que l'analyse du souvenir par Aristote est au détriment de l'immatérialité et de la durée immortelle de l'âme, l'étude du même fait dans Plotin tourne, en vertu de la seule évidence, au profit de la simplicité et de la personnalité du principe pensant.

Malheureusement Plotin, faisant remonter nos souvenirs au delà de notre naissance, a accepté, des mains de Platon, le double dogme d'une vie antérieure et de la

réminiscence, auquel le silence absolu de notre conscience oppose le plus ferme démenti. Mais il n'y a que les disciples impuissants qui fassent au maître le tort de reproduire sa pensée sans la féconder, sans la redresser, bref, sans y rien changer que la forme et les mots. Or Plotin qui est à la fois un esprit très-savant et un génie original, a, qu'on nous passe le terme, *repensé* la théorie de la réminiscence en la reprenant; de telle sorte, que, dans les *Ennéades*, le ressouvenir hypothétique d'une vie antérieure, est devenu purement et simplement ce qu'il est au vrai, c'est-à-dire, l'intuition immédiate par la raison de la vérité éternelle et nécessaire. La réminiscence platonicienne se montre formellement dans des passages tels que ceux-ci : « Le souvenir des choses intel-» ligibles empêche l'âme de tomber, celui des choses » terrestres la fait descendre ici-bas, celui des choses » célestes la fait demeurer dans le ciel (1). » — « On dit » que l'âme pense les choses intelligibles quand elle se » les rappelle en s'y appliquant (2). » Mais voyez ce qu'elle devient dans ces autres endroits où Plotin, au lieu de répéter Platon, médite et analyse à nouveau le phénomène de la conception *a priori* : « Nous nous repré-» sentons les intelligibles par la faculté que nous avons » de les contempler.... Nous les voyons donc en éveillant » en nous ici-bas la même puissance que nous devons » éveiller en nous quand nous sommes dans le monde » intelligible (3). » — « L'âme connaît les intelligibles

(1) *Ennéad.* IV, IV, ch. 2; trad. fr. T. II, p. 335.
(2) *Ennéad.* IV, IV, ch. 3; tr. fr. T. II, p. 429.
(3) *Ennéad.* IV, IV, ch. 5; tr. fr. T. II, p. 337.

» parce qu'elle est ces choses d'une certaine manière; » elle les connaît, non parce qu'elle les place en elle-» même, mais parce qu'elle les possède en quelque sorte, » qu'elle en a l'intuition; parce que, étant ces choses » d'une manière obscure, elle se réveille, passe de l'ob-» scurité à la clarté, de la puissance à l'acte.... parce que » elle possède une puissance prête à les enfanter, pour » ainsi dire (1). » Est-ce Plotin qui parle ainsi, ou bien est-ce Leibnitz dans ses Nouveaux essais sur l'Entendement humain? Mais à quoi bon la réminiscence, si nous portons avec nous le pouvoir de susciter à notre gré dans notre raison la vérité intelligible et nécessaire? Le P. Thomassin a raison de voir dans la théorie personnelle de Plotin sur l'intuition de l'intelligible, *un abandon et même une réfutation implicite de la réminiscence platonicienne* (2). Il a raison encore, lorsqu'il lui reproche de vouloir maintenir d'une main ce qu'il renverse de l'autre. Toutefois, cette inconséquence atteste l'effort puissant et heureux d'un esprit qui avance et qui entraîne avec lui la science dans son progrès. Mieux vaudrait, sans doute, qu'il eût eu de ce progrès une plus vive conscience, et qu'il eût nettement répudié l'erreur contenue dans l'héritage de Platon. Mais on doit lui pardonner cet excès de respect envers son maître, parce qu'il est d'une belle âme, et qu'après tout la science et la vérité n'y ont rien perdu.

La doctrine spiritualiste dont nous nous complaisons à

(1) *Ennéad.* IV, VI, ch. 3; tr. fr. T. II, pp. 429, 430.

(2) *Dogmata theologica*, T. I, p. 445. Cité par M. N. Bouillet. T. II, p. 429 de sa traduction, note 5.

sembler ici les traits épars, manquerait de son plus sentiel caractère et comme de son couronnement, si la berté en était absente. Mais loin de là : elle y est, aussi nergiquement affirmée que dans la *République* et dans le *Gorgias* de Platon, mieux comprise que dans le Traité de l'âme d'Aristote. Ce n'est pas que les *Ennéades* nous offrent nulle part une analyse de l'activité libre comparable aux descriptions fines et profondes qu'en ont tracées nos maîtres depuis soixante ans. Descartes lui-même n'est pas allé jusqu'à ce degré de décomposition patiente et exacte qu'a atteint en notre siècle la méthode psychologique. Ne cherchons donc pas, dans Plotin, l'énumération des moments successifs que traverse l'être moral en allant de la connaissance des motifs à la consommation de l'acte. Mais la responsabilité s'y voit, mise en pleine lumière. Pour Plotin, aussi bien que pour Platon, chacun de nous est responsable de son choix, et Dieu est innocent. Nul ne s'est plus appliqué que lui à distinguer l'action de la Providence de celle de la liberté. Il connaît, il constate et il mesure tous les maux, toutes les misères, tous les crimes, tous les désordres en un mot dont le monde présente le triste spectacle ; mais il n'en continue pas moins de croire à la grandeur de l'homme, à la bonté et à la justice de Dieu. « L'homme, s'écrie-t-il, est une » belle créature, aussi belle qu'il pouvait l'être, et, par le » rôle qu'il joue dans l'univers, il est supérieur à tous les » animaux qui vivent ici-bas (1). » Mais si l'homme est grand, il est néanmoins peccable. Pourquoi? Parce qu'il est fini et qu'il y a du manque dans sa nature. Le mal,

(1) *Ennéad.* III, II, ch. 9; trad. fr. T. II, p. 45.

selon Plotin, comme selon saint Augustin, et Leibnitz, n'est rien de positif : ce n'est qu'un défaut de bien, ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ (1). La Divinité se sert de ces maux nécessaires pour mener le monde à des fins excellentes. Gardons-nous donc de l'accuser. « Ce n'est pas à la Providence » qu'il faut demander compte de la méchanceté des âmes » perverses et en faire remonter la responsabilité ; il faut » n'en chercher la cause que dans les déterminations vo» lontaires de ces âmes (2). » — « Si la Providence étend » son action sur la terre, elle n'y domine pas (3). » — » Il ne faut pas en effet étendre l'action de la Providence » au point de supprimer notre propre action. Car si la » Providence faisait tout, s'il n'y avait qu'elle, elle serait » anéantie. A quoi s'appliquerait-elle, en effet? Il n'y » aurait plus que la Divinité. Assurément, il est incon» testable que la Dininité existe et qu'elle étend son action » sur les autres êtres ; mais elle ne les supprime pas (4). » — « L'homme est en puissance bon et mauvais également. » Il devient en acte l'un ou l'autre (5). » — « L'action » faite par l'homme intempérant n'est faite ni par la » Providence, ni selon la Providence. L'action faite par » l'homme tempérant n'est pas faite non plus par la Pro» vidence, puisque c'est lui-même qui la fait, mais elle » est selon la Providence, parce qu'elle est conforme à la » raison (6). » — « Si donc nous reprenons quelque *chose*

(1) *Ennéad.* III, II, ch. 5 ; trad. fr. T. II, p. 34.
(2) *Ennéad.* III, II, ch. 7 ; tr. fr. T. II, p. 38.
(3) *Ennéad.* III, II, ch. 7 ; tr. fr. T. II, p. 40.
(4) *Ennéad.* III, II, ch. 9 ; trad. fr. T. II, p. 43.
(5) *Ennéad.* III, IV, ch. 5 ; trad. fr. T. II, p. 96.
(6) *Ennéad.* III, III, ch. 5 ; trad. fr. T. II, p. 82-83.

ans l'homme, c'est seulement dans l'homme perverti, nous avons raison : car l'homme n'est pas seulement qu'il a été fait; il a en outre un autre principe qui t libre (1). »

ans ces textes remarquables dont il faut admirer la ne simple, le ton grave, l'accent religieux, le sens e et juste, la Providence et la liberté apparaissent xistantes et, autant qu'il est posible, conciliées. Coment nier l'une ou l'autre, et, si elles sont, comment les oire en désaccord? Notre conscience proclame le libre bitre ; notre raison proclame la loi, l'ordre et par conquent, le législateur et l'ordonnateur.

Telle semble être la conclusion de notre philosophe. ous verrons plus tard s'il y est resté fidèle.

Plotin est donc juste à l'égard de l'expérience psychoogique. Il proclame l'existence du sens intérieur, il s'y onfie, il le considère comme l'organe des recherches que e philosophe institue sur la nature et sur les facultés de l'âme. Sur ce point, M. N. Bouillet a réuni, dans une note du premier volume de sa traduction, des passages lécisifs. « Quel est le principe qui fait toutes ces recher-
» ces? dit quelque part Plotin. Est-ce nous ? Est-ce l'âme?
» C'est nous, mais au moyen de l'âme. S'il en est ainsi
» comment cela se fait-il? Est-ce nous qui considérons
» l'âme parce que nous la possédons, ou bien est-ce l'âme
» qui se considère elle-même? C'est l'âme qui se consi-
» dère elle-même (2). Et dans un autre endroit : « La raison
» discursive ne sait-elle pas qu'elle est la raison discursive

(1) *Ennéad.* III, III, ch. 4; tr. fr. T. II, p. 75, 76.

(2) *Ennéad.* I, I, ch. 13; trad. fr. T. I, p. 60.

» et qu'elle a la compréhension des objets extérieurs ? N
» sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge ?.... » Mai
» conçoit-on une faculté qui ne sache pas qu'elle est
» quelles sont ses fonctions (1)? » Et enfin dans une phras
très-remarquable : « Nous ne connaissons tout ce qui s
» passe dans chaque partie de l'âme que quand cela es
senti par l'âme entière (2) » Ces propositions vraies, au
tant que profondes, sont le développement régulier, excel
lent de la psychologie de Platon et de celle d'Aristote ; la
science moderne ne peut que les accepter comme la con-
firmation de ses vues sur la puissance que posséde le prin-
cipe spirituel de s'étudier directement lui-même. Mais
où les disciples de Maine de Biran se sépareront certai-
nement et avec raison de Plotin, c'est lorsque celui-ci
soutiendra, ainsi qu'il l'a fait, que « la connaissance de
soi-même est plus parfaite « dans l'intelligence que dans
l'âme (3) ; » ce qui signifie dans notre terminologie actuelle,
que la pure intuition de la vérité nécessaire nous donne
de notre personnalité une conscience vive, éclatante et
complète, tandis que le raisonnement, où nous faisons
effort et où nous mettons bien plus de nous-mêmes, ma-
nifeste beaucoup moins à l'âme sa propre existence et sa
propre activité. De nos jours, on a reconnu que plus l'âme
déploie son énergie individuelle, plus elle se sent, se sait
et s'affirme elle-même. Plotin, lui, part de ce principe,
que le sujet, pour connaître la vérité, doit être identique
à la vérité qu'il énonce, ne faire qu'un avec elle. Or, à

(1) *Ennéad*, V, III, ch. 4; trad. fr. T. III, p. 37.
(2) *Ennéad*, IV, VIII, ch. 8; tr. fr. T. II, p. 492.
(3) *Ennéad*. V, III, ch. 6 ; trad. fr. T. III, p. 41.

son sens, il n'y a qu'un sujet qui soit identique à son objet : ce sujet, c'est l'intelligence divine. D'où Plotin conclut, en vrai mystique, que l'âme humaine ne se connaît elle-même avec vérité que du moment qu'elle est devenue l'intelligence divine (1).

N'est-ce pas là mettre sous les pieds cette même conscience psychologique dont, tout à l'heure, on invoquait si hautement les lumières et l'autorité? Et quoi! l'homme, se connaîtra d'autant mieux qu'il sera moins homme, moins âme, bref, moins lui-même? Il se verra d'autant plus clairement lui-même qu'il aura plus soigneusement effacé les caractères de sa personnalité? Cette fois encore l'expérience, d'abord admise et consultée, est finalement sacrifiée à cette unité chimérique qui, dans les *Ennéades*, a toujours le dessus.

Plotin va plus loin encore. Il se persuade que la conscience que nous avons de nos pensées et de nos actes en affaiblit l'énergie, et que le bonheur, pour inonder l'âme et l'emplir de délices, n'a pas besoin d'être senti. Sur le premier point, voici ses propres paroles exactement traduites : « Il nous arrive souvent, pendant que nous sommes éveillés de faire des actes louables, de méditer et d'agir, sans avoir conscience de ces opérations au moment où nous les produisons. Quand, par exemple, on fait une lecture, on n'a pas nécessairement conscience de l'action de lire, surtout si l'on est fort attentif à ce qu'on lit. Celui qui exécute un acte de courage, ne pense pas non plus, pendant qu'il agit, qu'il agit avec courage. Il en est de même dans une foule d'autres cas ; de sorte qu'il semble que la conscience qu'on a d'un acte en affaiblisse l'éner-

(1) *Ennéad*. V, III, ch. 4; trad. fr. T. III, p. 38.

gie et que quand l'acte est seul (sans conscience), il soit dans son état de pureté et ait plus de force et de vie. Quand des hommes vertueux sont dans cet état, leur vie est plus intense parce qu'au lieu de se mêler au sentiment, elle se concentre en elle-même (1). » Si Plotin entendait par là que celui qui médite ou qui accomplit un acte d'héroïsme, ne saurait se prendre lui-même pour objet d'observation sans arrêter court le mouvement de sa pensée ou de son activité, Plotin aurait raison. Mais sa théorie est plus radicale. Elle signifie que le penseur ou le héros doivent perdre toute conscience, même confuse, de leur existence, de leur personne, de leur pensée, de leur acte, sous peine de ne vivre qu'imparfaitement par l'intelligence ou la vertu.. « Celui, dit-il, qui contemple le monde intelligible ne se rappelle pas qu'il est, qu'il est (2) Socrate, par exemple, qu'il est une âme ou une intelligence. » Une simple observation suffit à réfuter cette fausse analyse. Le penseur qui a médité, le héros qui a accompli une action magnanime, se souviennent clairement, le premier d'avoir médité, le second d'avoir combattu. S'ils s'en souviennent, ils ont su qu'ils le faisaient; s'ils ont su qu'ils le faisaient, ils en ont eu conscience. Enfin s'il est vrai, et personne le niera, que les souvenirs que nous gardons de nos plus hautes méditations et de nos actes les plus nobles sont durables, distincts, ineffaçables par-dessus tous, comment n'en pas conclure que la conscience en a été éminemment vive, singulièrement profonde ?

(1) *Ennéad.* I, IV, 10; trad. fr. T. I, p. 85. Voyez auss *Enn.* IV, IV, 4; tr. fr. I, p. 338.
(2) *Ennéad.* IV, IV, 2; trad. fr. T. II, p. 334.

Plotin n'a pas mieux aperçu le rôle que joue la conscience dans le bonheur. Il estime que le bonheur, pas plus que la pensée, pas plus que la vertu, n'a besoin d'être réfléchi dans le miroir du sens intime. Il va jusqu'à soutenir que le bonheur parfait a pour caractère essentiel de n'être ni goûté ni senti. Sans doute le bonheur ne consiste pas uniquement dans la jouissance d'un certain état excellent de l'âme : il est quelque chose avant d'être quelque chose de senti. Plotin est dans le vrai lorsqu'il dit : « Si le bonheur est le privilége de la vie complète, l'être qui possède une vie complète possédera seul aussi le bonheur; car il possède ce qu'il y a de meilleur, puisque, dans l'ordre des existences, ce qu'il y a de meilleur c'est de posséder l'essence et la perfection de la vie(1). » Mais, répondrons-nous, qu'est-ce que la possession dont le possesseur n'a point connaissance? Qu'est-ce qu'un bien par moi possédé, si j'ignore que je le possède et surtout si je n'y trouve aucun plaisir, aucune saveur, nulle émotion que puisse recueillir ma sensibilité? Rien; et pourtant, lorsqu'il a défini le bonheur par la vie complète, Plotin demande : « Qu'ajouterait-on, en effet, à la vie complète pour la rendre excellente (2)?..... » — « Pourquoi donc y joindre le sentiment (3)? » Pourquoi? Pour que le bien, en passant de l'intelligence et de l'activité dans la sensibilité elle-même, devienne le bonheur. Quel est donc celui d'entre nous qui consentirait à conquérir le bien, sous la condition expresse de n'en connaître jamais les délices? Plotin n'avait ici qu'à reproduire, sous une forme scientifique, la délicate et lu-

(1) *Ennéad.* I, IV, 3; trad. fr. T. I, p. 75.
(2) Ibid.
(3) Ibid., 2, p. 72.

mineuse discussion du *Philèbe* (1) sur la vie intellectuel sans plaisir, sur la vie de plaisir sans intelligence, et s la nécessité de les associer l'une à l'autre. Mais la co science, dont notre philosophe a compris ailleurs la pui sance et l'intervention dans la vie de chaque jour, le gên quand il rêve l'unité de Dieu et de l'âme. Cette facult importune maintiendrait la dualité dans l'extase : Plotin en est embarrassé. Il la rejette.

Au sujet de la perception extérieure et de la sensation, Plotin n'a guère moins varié. Il en croit généralement le témoignage de nos organes. Il y a des moments où il parle de l'univers et des corps comme en parle le sens commun. D'autres fois, il en célèbre, dans un langage ému et coloré, les mouvements réguliers et la splendeur visible. Mais ces affirmations sensées et ces élans d'admiration ont leur contre-partie dans de subtiles analyses et dans un idéalisme outré dont la conclusion est que la perception extérieure n'est qu'un rêve pendant lequel de vains fantômes se jouent de l'âme abusée. La limite où savait s'arrêter le demi-scepticisme de Platon, Plotin la franchit alors ; il prend au sens propre et strict les métaphores poétiques de son maître ; avec la conviction la plus sincère, il écrit des lignes telles que celles-ci : « La sensation est le » rêve de l'âme : tant que l'âme est dans le corps, elle » rêve ; le véritable réveil de l'âme consiste à se séparer vé» ritablement du corps, et non à se lever avec lui. Se lever » avec le corps, c'est passer du sommeil à une autre espèce » de sommeil, d'un lit à un autre ; s'éveiller véritablement, » c'est se séparer complétement des corps (2). » Voilà le

(1) Platon, *Philèbe ;* traduct. de M. Cousin, p. 318, 319.

(2) *Ennéad.* III, VI, ch. 6 ; tr. fr. T. II, p. 142.

témoignage de nos sens formellement condamné. Et, pour que rien ne manque à cette sentence, Plotin ajoute ailleurs que la mémoire, qui pourtant s'enrichit de toutes nos connaissances sensibles, trouve dans le corps, non pas certes un instrument et un auxiliaire, mais un obstacle et un ennemi : « L'âme possède par elle-même des facultés dont » les opérations ne relèvent que d'elle seule. De ce nombre » est la mémoire, dont le corps ne fait qu'entraver l'exer- » cice : en effet, quand l'âme s'unit au corps, elle oublie; » quand elle se sépare du corps et se purifie, elle recouvre » souvent la mémoire (1). » Il serait trop aisé de réfuter cette erreur. Plotin lui-même l'a maintes fois réfutée par des assertions contraires appuyées sur les faits. Il lui arrive de se tromper non moins gravement sur les rapports qui relient l'expérience sensible et la raison. Même aux yeux de Platon, la connaissance des objets matériels était le premier degré de l'échelle par laquelle l'âme s'élève pas à pas jusqu'au dernier sommet de la région des idées. L'auteur du *Banquet* et de *la République* ne s'arrête certes pas sur ce bas échelon, mais il y pose le pied. Moins sage que lui et mystique jusqu'à la bizarrerie, Plotin prétend que le chemin qui sert à descendre ne saurait servir à monter. « Entre l'âme et le bien, dit-il, l'intermédiaire n'est pas le corps, qui ne pourrait être qu'un obstacle; car si les corps peuvent jamais servir d'intermédiaires, ce n'est que lorsqu'il s'agit de descendre des premiers principes aux choses qui occupent le troisième rang (2). » Aussi s'efforce-t-il d'agrandir l'intervalle qui sépare le corps de l'âme et de les disjoindre là même où ils sont le plus étroitement unis.

(1) *Ennéad.* IV, III, ch. 26; tr. fr. T. II, p. 310.
(2) *Ennéad.* IV, IV, ch. 4; tr. fr. T. II, p. 336.

Quoi de plus certain que la souffrance physique? Que les matérialistes qui nient l'âme, nient aussi que l'âme souffre dans son corps, il n'y a là rien que de très-conséquent. Mais qu'un spiritualiste qui admet l'âme et le corps et leur réunion, s'avise de soutenir que, dans le phénomène de la douleur physique, le corps seul pâtit, et que l'âme impassible ne fait que connaître la souffrance du corps sans l'éprouver, voilà qui est aussi imprévu qu'inintelligible, et cette doctrine est celle de Plotin (1). L'expérience sensible a deux formes : elle perçoit les corps, quand elle ne fait que les connaître; elle les sent, quand elle jouit ou souffre de leur présence. Tout à l'heure, nous avons vu Plotin qualifier la perception de pur rêve; maintenant, il révoque en doute la souffrance physique. C'est que le corps, comme la conscience, témoigne en faveur du multiple contre l'unité et contre l'extase, et qu'il faut à tout prix imposer silence à ce témoin importun.

La métaphysique, c'est-à-dire la raison associée à la dialectique, proclame elle aussi la multiplicité et l'affirme jusque dans le sein de la nature divine, où elle la revêt d'infinitude et de perfection. Tant que la dialectique vise à l'unité elle charme Plotin, qui alors n'hésite pas à la suivre. Il la suit encore même quand elle aboutit à la multiplicité, pourvu toutefois qu'il ne s'en aperçoive pas. Mais sitôt que cet instrument résiste à la fonction que Plotin lui impose, dès qu'il se refuse à retrancher de l'un tout absolument excepté la seule unité, Plotin le brise, et le remplace par une méthode plus commode et plus docile. Envisageons l'auteur des *Ennéades* sous ces deux nouveaux aspects.

(1) *Ennéad.* IV, IV, ch. 19; tr. fr. T. II, p. 358.

III.

Entre les plus hautes questions philosophiques, il en est trois que les anciens ont agitées avec une sorte de prédilection persévérante : la question de l'essence, celle de la matière et enfin celle de la cause des êtres. Il appartient à la métaphysique de résoudre ces trois questions. Cependant, lorsque cette science cherche les types essentiels de l'être, en éliminant les différences, en retenant et réunissant les ressemblances, jusqu'à ce que, de degré en degré, elle ait atteint l'être absolu, type de tous les autres, elle prend et garde, de Platon à Plotin, le nom de dialectique. Que si, envisageant un être quelconque, et celui-là seulement, elle se demande directement quels en sont les principes, elle a reçu et conserve depuis Aristote le nom de métaphysique. Tout véritable génie philosophique est, à la fois, qu'il le veuille ou non, dialecticien et méthaphysicien; Platon a été l'un et l'autre, quoiqu'en ait dit Aristote. En effet, lorsque, dans le *Banquet*, par exemple, il est parvenu par la voie dialectique, de beauté finie en beauté finie, jusqu'à la beauté parfaite, il rattache, par un acte métaphysique, la beauté parfaite à Dieu avec qui il la confond. Lorsque dans le *Sophiste*, il s'est élevé jusqu'à l'idée la plus haute de l'être, laquelle est le fruit de la dialectique, il exige en vrai métaphysicien que l'être absolu possède la vie, l'intelligence et l'âme. De même, dans le *Timée*, obéissant au principe métaphysique de causalité qui gouverne toute saine raison, il cherche et trouve en Dieu la cause par qui tout existe. C'est encore par une

nécessité métaphysique, que, sous les idées qu'affirme la dialectique, il met la matière indéterminée, sujet obscur et difficile à connaître, mais enfin sujet et support caché de la forme. Aristote est donc injuste envers Platon lorqu'il lui reproche de n'être qu'un dialecticien et de n'aboutir qu'à des universaux vides et vagues, tandis que, au vrai, Platon est un métaphysicien d'une grande puissance. Seulement Platon a penché vers la dialectique un peu plus qu'il ne convenait, notamment quand il n'accorde pas assez de réalité à la nature individuelle, et c'est en quoi il prête le flanc aux critiques d'Aristote. Celui-ci, de son côté, dialecticien et métaphysicien comme son maître, mais dans des proportions inverses, concentre la loi générale et le type dans l'individu, au point d'enlever à la raison divine toute connaissance de cette loi et de ce type. La métaphysique d'Aristote a son tempérament dans la dialectique de Platon, et celle-ci veut être amendée par la métaphysique d'Aristote.

Héritier de ces deux maîtres, Plotin manie à sa façon le double instrument qu'ils lui ont transmis. A lire le livre troisième de la première Ennéade, à voir en quels termes il parle du musicien, de l'amant et du philosophe, et du chemin qui les peut conduire au monde intelligible, on est tenté de croire qu'il platonise docilement. Quoi de plus platonicien que ce passage : « La dialectique emploie la méthode de Platon qui divise pour discerner les idées, définir chaque objet, s'élever aux premiers genres des êtres; puis, enchaînant par la pensée tout ce qui en dérive, elle poursuit ses déductions jusqu'à ce qu'elle ait parcouru le domaine de l'intelligible tout entier; enfin, par une marche rétrograde, elle remonte au principe même d'où elle était

d'abord partie (1). » Mais à deux pages de là, nous rencontrons le disciple d'Aristote, cherchant directement les principes dans les êtres individuels : « La philosophie, dit-il, se confond-elle donc avec la dialectique? Non répondrons-nous, la dialectique est la partie la plus élevée de la philosophie. Il ne faut pas croire qu'elle ne soit qu'un instrument pour la philosophie ni qu'elle ne s'occupe que de pures spéculations et de règles abstraites, elle étudie *les choses elles-mêmes*, et *a pour matières* les êtres (réels). Elle y arrive en suivant une méthode qui lui donne *la réalité en même temps que l'idée*.......... saisissant le vrai par une intuition instantanée, comme l'est celle des sens; *ἀλλὰ περὶ πράγματα ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα*................ *ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα* (2). »

Cette méthode qui s'adresse aux choses elles-mêmes, qui prend la réalité pour matière immédiate de son étude, qui saisit à la fois la réalité et l'idée par une intuition semblable à celle des sens, cette méthode n'est plus la dialectique de Platon, c'est la métaphysique d'Aristote, considérant une maison ou une statue, et affirmant, sans autre travail de la raison, que ces objets ont quatre principes : la matière, la forme, le mouvement et la fin.

Ainsi, Platon associe hardiment la dialectique à la métaphysique; mais il ne se borne pas là, et, après les avoir plus étroitement et plus expressément unies qu'elles ne l'étaient dans Platon et dans Aristote, il les pousse l'une et l'autre aussi avant qu'il le peut, et la première fort au delà de ses limites naturelles. Par cette impulsion énergique, il compromet la dialectique proprement dite; mais

(1) *Ennéad.* I, III, ch. 4; trad. fr. p. 66.
(2) *Ennéad.* I, III, ch. 5; trad. fr. p. 67, 68.

il lui arrive, et c'est là son mérite, d'étendre et de fortifier la métaphysique. Il compromet la dialectique en la contraignant, contre toute raison, de ne s'arrêter qu'à la conception d'une unité suprême, qui n'a pas d'âme, qui n'a pas d'intelligence, quoiqu'elle produise l'intelligence et l'âme, et qui au fond, équivaut au néant absolu. Il précipite jusqu'à l'absurde la grande et pure méthode platonicienne, en simplifiant, c'est-à-dire en appauvrissant, en épuisant de plus en plus l'idée divine, la plus riche de toutes et la plus inépuisable. Mais en même temps, et par une compensation, il est vrai bien incomplète et bien insuffisante, il me semble avoir assez heureusement modifié l'antique théorie de la matière.

La même raison métaphysique qui nous porte invinciblement à rapporter tout effet à une cause, et toutes les causes qui ne sont que des effets à une cause première et suprême, nous contraint aussi à affirmer l'existence sous les propriétés de chaque être d'une substance qui leur sert de support ou de sujet. On objecte quelquefois que dans notre âme, qui est, pour nous, le type de toute existence, la conscience nous montre bien la cause, mais jamais la substance. Cette objection est vaine : elle ne prouve rien, sinon que la substance ne se révèle en nous que par son activité ; mais la nécessité d'une substance n'est par là nullement infirmée. Aussi, quelles que soient les différences que l'on puisse établir entre la substance telle que l'entend le philosophe moderne et la matière ou sujet des systèmes anciens, il y a, entre l'un et l'autre principe, plus de ressemblance encore que de dissemblance, et c'est par le même procédé métaphysique que les Grecs et les modernes ont obtenu la notion de matière et celle de subs-

tance. Mais Platon, Aristote et Plotin, ont eu, sur la matière ou sujet des êtres, des opinions qui, analogues à certains égards, diffèrent entre elles, cependant, comme elles diffèrent de nos propres idées sur ce point. Ni Platon ni Aristote ne mettent de matière en Dieu. Aux yeux de Platon, Dieu est l'idée des idées, l'idée du bien, le fini, le déterminé; la matière, au contraire, est l'infini, l'indéterminé, l'informe. Aux yeux d'Aristote, Dieu est l'acte pur, la pure pensée, la pensée de la pensée, en qui ne pénètre et n'existe à aucun degré ni la possibilité ni l'indétermination; la matière, au contraire, est la pure puissance, absolument indéterminée, tellement que, sans la forme, elle n'est pas ou n'est que le néant. La matière, telle que l'admet Platon, est bien près de se confondre avec le néant; toutefois, avant que Dieu lui eût imposé la forme, elle était agitée de certains mouvements, elle était en désordre, elle avait donc quelque existence et quelque réalité. Voilà donc, en présence du dieu de Platon, un principe que ce dieu n'a point créé, et, dans son système, un certain dualisme qu'il ne faut ni exagérer ni méconnaître. De son côté, le dieu d'Aristote n'est volontairement pour rien dans l'éternelle et successive formation des êtres. Il meut les êtres sans le savoir et sans le vouloir, seulement à titre de désirable et d'intelligible, et c'est ainsi que, dans son monde, les matières particulières vont s'unissant aux formes particulières, sans que Dieu ait créé ni la matière ni la forme. Ainsi, dans Platon et dans Aristote, pas de substance en Dieu; dans Platon et dans Aristote, une matière éternelle qui, chez le premier, reçoit la forme de Dieu, et qui, chez le second, s'unit à la forme en vertu d'une attraction divine, mais à l'insu de Dieu.

Dans les *Ennéades*, les choses changent. Au premier aspect encore, la matière que proclame *Plotin* est l'indéterminé, comme celle du *Timée;* l'infini, comme celle du *Philèbe;* la pure puissance, comme celle de la *Métaphysique*. Mais là s'arrêtent les ressemblances.

En effet et premièrement, selon Plotin, il y a une matière qui pénètre jusque dans l'intelligible lui-même. Plotin est un métaphysicien conséquent, au moins en cet endroit. Il ne comprend pas que le principe des substances ne s'applique pas à la nature intelligible; il ne saurait admettre que ce qui existe à un plus haut degré que tout le reste fût plus que tout le reste destitué de substance. Partant, il voit la matière ou substance au sein de l'intelligible, et il en donne la raison : « Si, dit-il, la multitude des idées constitue un être indivisible, cette multitude qui réside dans un être *un*, a cet être *un* pour sujet, pour matière et en est les formes (1). » Et un peu plus haut : « Comment verra-t-on la forme dans le monde intelligible, si l'on n'y considère pas ce qui la reçoit (2)? » Or, quelle est cette matière de l'intelligible, cette matière divine qui, au sein même de Dieu, reçoit la forme? C'est l'âme. « Il ne faut pas mépriser partout l'indéterminé ni ce que l'on conçoit comme informe, si cela même est le sujet des choses supérieures et excellentes. Ainsi, l'âme est indéterminée par rapport à l'intelligence et à la raison, qui lui donnent une forme et une nature meilleures (3). » Ce n'est plus là le dieu sans substance d'Aristote. Platon, il est vrai, et nous l'avons déjà dit, a, dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe*, at-

(1) *Ennéad.* I, IV, ch. 4; tr. fr. p. 199.
(2) *Ennéad.* I, IV, ch. 4; tr. fr. p. 199.
(3) *Ennéad.* I, IV, ch. 3; tr. fr. p. 197.

ibué à Dieu la vie et l'âme royale, et par là reconnu une substance divine. Mais ce double aveu lui est arraché par la métaphysique, en dépit de la dialectique, sa méthode habituelle et préférée; au contraire, la dialectique lui montre bien plutôt un Dieu qui tend à devenir une pure idée au-dessus et au delà de l'essence (1). Quant à Plotin, c'est pour des raisons expresses, longuement déduites et mûrement pesées, qu'il croit à une matière divine, jouant le rôle de substance: c'est avec un soin rigoureux qu'il distingue cette matière des êtres inférieurs. Ce serait là un progrès sérieux que la métaphysique devrait à Plotin, s'il ne se chargeait lui-même de le détruire, et s'il n'attribuait une réalité et une divinité supérieures à l'Un, placé au-dessus de ses deux hypostases, l'Intelligence et l'Ame, c'est-à-dire dépouillé de sa substance, et de tous les attributs qui font de Dieu un être parfait et vivant.

Pour en arriver à cet excès, il ne fallait pas moins que sacrifier la raison, la méthode et la science à la dialectique, non pas à la dialectique efficace et féconde que nous avons plus haut décrite, mais à la dialectique abstraite qui ne sait s'arrêter que lorsque d'universel et universel, elle a abouti au vide et au rien. Tous ces sacrifices, Plotin les a faits. Rassemblons les termes dans lesquels il a exprimé et motivé cette étrange désertion de la philosophie par un philosophe.

(1) Comme le prouve le passage si connu et si souvent cité du VIe livre de la *République* : « De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement de Dieu ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, *quoique le Bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence, en dignité et en puissance.* » Traduct. de M. Cousin, T. X, p. 57

« La cause principale de notre incertitude (sur Dieu), c'est que la compréhension que nous avons de l'Un ne nous vient ni par la *connaissance scientifique*, ni par la *pensée*, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une *présence* (παρουσία) qui est supérieure à la *science*. Lorsque l'âme acquiert la connaissance scientifique d'un objet, elle s'éloigne de l'Un et elle cesse d'être tout à fait une : car la science implique la raison discursive, et la raison discursive implique la multiplicité. L'âme, dans ce cas, s'écarte de l'Un et tombe dans le nombre et la multiplicité. Il faut donc, (pour atteindre l'Un), s'élever au dessus de la *science*, ne jamais s'éloigner de ce qui est essentiellement un; il faut, par conséquent, renoncer à la *science*, aux objets de la science et à tout autre spectacle (que celui de l'Un), même à celui du Beau, car le Beau est postérieur à l'Un et vient de lui comme la lumière du jour vient du soleil. C'est pourquoi Platon dit de Lui qu'il est ineffable et indescriptible. Cependant nous parlons de Lui, nous écrivons sur Lui; mais c'est pour exciter notre âme par nos discussions et la diriger vers ce spectacle divin, comme on montre la route à celui qui désire aller voir un objet. L'enseignement, en effet, va bien jusqu'à nous montrer le chemin et nous guider dans la route; mais obtenir la vision (de Dieu) c'est l'œuvre propre de celui qui a désiré l'obtenir (1).

» Ainsi, quand vous voulez parler de Dieu ou le concevoir, écartez tout le reste. Quand vous aurez fait abstraction de tout le reste, et que vous aurez de cette manière isolé Dieu, ne cherchez pas à lui ajouter quoi que ce soit :

(1) *Ennéad.* VI, IX, ch. 4 ; trad. franç. T. III. p. 542.

examinez plutôt si, dans votre pensée, vous n'avez pas omis d'écarter de lui quelque chose. Vous pouvez ainsi vous élever à un principe dont vous ne sauriez ensuite ni affirmer, ni concevoir rien d'autre (1).

» Demander quelle qualité il a, c'est chercher quel accident se trouve dans celui en qui rien n'est accidentel ; enfin, en demandant quelle est l'essence du premier, on voit plus clairement encore qu'il n'y a nulle recherche à faire sur lui, qu'il faut seulement le saisir comme on peut en apprenant à ne lui rien attribuer (2).

» Quant on veut contempler celui qui est au-dessus de l'intelligible, on doit laisser de côté tout intelligible pour contempler l'Un ; on saura de cette manière *qu'il est*, sans essayer de déterminer *ce qu'il est*. Au reste, en parlant de l'Un, on ne peut indiquer ce qu'il est (οὐχ οἷον). Car on ne saurait énoncer ce qu'est un principe dont on ne peut dire : *Il est ceci* ou *cela* (τὸ τί) (3). » Nous ne saurions parler de lui que par négations (4). » — « Répétons donc qu'il a été dit avec raison qu'il ne faut pas admettre en Dieu de dualité, même purement logique (5). »

Telle est la méthode que Plotin applique à l'étude de la nature divine. Avec une intrépidité sans égale, il en déduit toutes les conséquences. Ces conséquences, les voici.

(1) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 21 ; trad. franç. T. III, p. 534.
(2) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 11 ; trad. franç. T. III, p. 514.
(3) *Ennéad*. V, V, ch. 6 ; trad. franç. p. 80.
(4) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 11 ; trad. franç. p. 514.
(5) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 13 ; trad. franç. p. 517.

IV.

« Dans l'un, il n'y a nulle différence (1). » — « Il est simple et antérieur à toute multiplicité ;... . il est antérieur à la Dyade (2). » — « Celui qui ne renferme en lui aucune différence se repose tourné vers lui-même, sans rien chercher en lui-même, mais celui qui se développe est multitude (3).

« On ne doit même pas dire du premier : *il est* (4). » — « Le principe qui est au-dessus de l'intelligence n'est point *être*, mais est supérieur à tous les êtres. Il n'est point non plus l'Être, car l'Être a une forme spéciale, celle de l'Être, et l'un est sans forme (ἄμορφον), même intelligible (5) » — « Il ne faut pas même lui attribuer ce qu'on appelle *être avec soi* (συνεῖναι), si l'on veut qu'il reste l'un dans toute sa pureté (6). » — « On ne doit même pas dire qu'il subsiste (7) ». — « On ne doit donc assigner au premier aucune fonction (8). »

« Le précepte : *Connais-toi toi-même* ne s'applique qu'aux natures qui, à cause de leur multiplicité, ont besoin de se rendre compte d'elles-mêmes, de savoir le nombre et la qualité des éléments qui les composent, parce qu'elles ne

(1) *Ennéad*, VI, IX, ch. 8 ; tr. fr. p. 556.
(2) *Ennéad*. V, I, ch. 5 ; tr. fr. p. 14.
(3) *Ennéad*. V, X, ch. 10 ; tr. fr. p. 51.
(4) *Ennéad*. VI, VII, ch. 28 ; tr. fr. p. 482.
(5) *Ennéad*. VI, IX, ch. 3 ; tr. fr. p. 541-542.
(6) *Ennéad*. VI, IX, ch. 6 ; tr. fr. p. 550.
(7) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 11 ; tr. fr. p. 513.
(8) *Ennéad*. VI, VII, ch. 37 ; tr. fr. p. 481.

les connaissent pas complétement ou même pas du tout, qu'elles ignorent quelle puissance occupe le premier rang et constitue leur essence. Mais s'il y a un principe qui soit un par lui-même, il est trop grand pour se connaître, pour se penser, pour avoir conscience de soi, *parce qu'il n'est rien de déterminé même pour lui-même.* » (1). — Aristote en affirmant que le premier principe *se pense lui-même*, le fait déchoir du premier rang (2). » — « S'il pensait, il serait deux choses et ne serait plus le premier (3). » — « S'il pensait, il posséderait un attribut; par suite au lieu d'occuper le premier rang, il n'occuperait que le second; au lieu d'être un, il serait multiple; il serait toutes les choses qu'il penserait; car se bornât-il à se penser lui-même, il serait déjà multiple (4). » — « Il est donc raisonnable d'affirmer qu'il ne se connaît pas, qu'il n'a rien à connaître en lui-même, parce qu'il est simple. Il doit d'ailleurs encore moins connaître les autres êtres (5). » — N'allez pas croire d'ailleurs que, parce qu'il ne se connaît pas et qu'il ne se pense pas, il y ait pour cela ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport; elle consiste en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un étant seul ne peut rien connaître, ni rien ignorer (6). » — La conclusion de tous ces passages, auxquels nous pourrions en ajouter cent autres pareils, c'est qu'en Dieu il n'y a rien qui ressemble de près ou de loin à de la raison ou à de l'intelligence.

(1) *Ennéad.* VI, VII, ch. 41 ; tr. fr. p. 488, 489.
(2) *Ennéad.* V, I, ch. 9 ; tr. fr. p. 21.
(3) *Ennéad.* V, VI, ch. 2; tr. fr. p. 95.
(4) *Ennéad.* V, VI, ch. 2; tr. fr. p. 96.
(5) *Ennéad.* V, VI, ch. 6; tr. fr. p. 101.
(6) *Ennéad.* VI, IX, ch. 6 ; tr. fr. p. 550.

On ne comprendrait pas qu'un Dieu sans intelligence et sans conscience possédât l'activité, la volonté, la liberté. L'Un de Plotin peut d'autant moins être actif, que ce philosophe ramène toute activité à la contemplation et toute volonté à la pensée (1). « Ajouter l'acte à l'un, ce seroit détruire son unité (2). » — « Il n'est pas du tout acte (3). » — « Il n'y a rien que le Bien puisse vouloir (4). » — « Il n'a pas voulu être ce qu'il est (5). » — « Nous ne dirons même pas qu'il est maître de soi (6). » — « Nous séparons de lui, nous écartons de lui, comme choses inférieures, la liberté, le libre arbitre, car ces termes semblent indiquer une tendance vers autrui..... Or, il ne faut attribuer aucune tendance au Bien (7). » — « Le Bien est inactif (ἀνενέργητον) (8). »

De ces négations absolues de l'intelligence, du vouloir et de l'activité en Dieu, il suit forcément que l'Un de Plotin n'est pas Providence. Cet attribut de Providence sera néanmoins tout à l'heure donné au premier principe; à quel prix? on le verra.

De même, le bonheur consistant aux yeux de Plotin, dans la plénitude de l'être, et la plénitude de l'être dans l'intelligence, le bonheur en Dieu est implicitement nié. Quant à la vie, c'est explicitement que Plotin la refuse à

(1) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 6; tr. fr. p. 505. Voy. aussi, pp. 503, 502.
(2) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 20; tr. fr. p. 532.
(3) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 12; tr. fr. p. 517.
(4) *Ennéad.* VI, IX, ch. 6; tr. fr. p. 550.
(5) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 9; tr. fr. p. 512.
(6) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 12; tr. fr. p. 517.
(7) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 8; tr. fr. p. 508.
(8) *Ennéad.* V. VI, ch. 6; tr. fr. p. 99.

l'unité parfaite. La vie n'appartient pas à l'un ; elle ne se rencontre que dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la seconde hypostase : « Si l'intelligence possède la vie dans son universalité et sa plénitude, cette vie est la plénitude et l'universalité de l'âme et de l'intelligence. L'intelligence se suffit donc : elle ne désire rien ; elle a en elle-même ce qu'elle eût désiré si elle ne l'eût pas possédé ; elle a le bien qui consiste dans la vie et l'intelligence.... Si la vie et l'intelligence sont le Bien absolu, il n'y a rien au-dessus d'elles. Mais si le Bien absolu est au-dessus d'elles, le bien de l'intelligence est cette vie qui se rapporte au Bien absolu, qui s'y rattache, en reçoit l'existence et s'élève vers lui parce qu'il est son principe. *Le bien doit donc être supérieur à l'intelligence et à la vie.* C'est à cette condition que se tourne vers lui la vie de l'intelligence, image de celui dont procède toute la vie (1).

De même le Bien, qui est absolu et hors de toutes choses (τὸ αὔταρκες ἐκ πάντων ἔξω), n'est pas l'essence quoi qu'il donne à tout l'essence : « il doit, au lieu d'être l'essence, *être supérieur à l'essence même*, aussi bien qu'à l'existence absolue (2).

Étant supérieur à l'essence, quelle qualité aurait-il ? Aucune évidemment. Ainsi : « Dieu ne saurait posséder aucune chose, pas même la qualité d'être bon (3). »

Le dieu du *Banquet* était la beauté parfaite et absolue, immuable, éternelle et vivante. Ce que proclamait la dialectique de Platon, la dialectique de Plotin le nie expressément : « Comme l'amour que le beau excite ne vient

(1) *Ennéad.* V, III, ch. 16 ; tr. fr. pp. 60, 61.
(2) *Ennéad.* V, III, ch, 17 ; tr. fr. p. 61.
(3) *Ennéad.* V, V, ch. 13 ; tr. fr. p. 91.

qu'en seconde ligne et qu'il ne se trouve que chez ceux qui ont déjà quelque connaissance, il est évident que le beau n'occupe que le second rang. Le désir du bien est au contraire plus ancien; il n'exige aucune connaissance préalable. *Cela montre que le Bien est antérieur et supérieur au Beau.* Le Bien est plus ancien que le Beau (1). » — « N'étant aucun être, comment Dieu pourrait-il être une beauté déterminée (2). ? » — « Le Bien n'a pas besoin du Beau, tandis que le Beau a besoin du Bien (3). » — « Si on attribue au Bien quelque chose, l'essence, l'intelligence, la beauté, on lui ôte aussitôt le privilége d'être le Bien (4).» — « Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni âme, ni ce qui se meut, ni ce qui est stable..... car tout cela appartient à l'être et le rend multiple (5). »

Si Dieu n'est que l'indéterminé pur, et si l'on n'en peut rien dire, il n'y a plus à parler de Dieu, et toute théodicée est du coup supprimée. Plotin le confesse avec la plus candide naïveté : « Quel est donc ce principe dont on ne peut » pas même dire qu'il subsiste (τὸ μὴ ὑποστὰν)? Il faut » abandonner ce point sans en parler, et ne pas pousser, » plus loin nos recherches. Que chercher, en effet, quand » on ne peut aller au delà (1)? » Après cet aveu, il semble que le philosophe n'ait qu'à rentrer dans le silence. Mais point du tout : Plotin s'évertue à démontrer que ce Dieu.

(1) *Ennéad.* V, v, ch. pp. 89,90, de la trad.
(2) *Ennéad.* VI, VII, ch. 32; tr. fr. p. 470.
(3) *Ennéad.* V, v, ch. 12, tr. fr. p. 90.
(4) *Ennéad.* V, v, ch. 13; tr. fr. p. 91.
(5) *Ennéad.* VI, IX, ch. 3; tr. fr. p. 542.
(6) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 11; pp. 513, 514.

cet Un premier, dont il a tout nié, même l'existence, possède tous les attributs inhérents à la perfection.

Rien ne témoigne plus hautement de l'invincible besoin qu'éprouve l'âme de croire à un Dieu personnel et vivant, que cette lutte prolongée de Plotin contre sa propre doctrine. On y sent comme l'oppression d'une poitrine qui manque d'air et qui, à tout prix, veut respirer. On dirait encore d'un malheureux qui, après s'être lui-même ôté la vue, appelle de nouveau la douce clarté du ciel, mais sans pouvoir la retrouver, et qui finit par se persuader que les ténèbres où il se débat sont la plus éclatante lumière. Indiquons rapidement quelques-unes de ces phases du combat qui se livre entre Plotin et lui-même en vingt endroits, mais surtout au livre huitième de la sixième Ennéade. Montrons que quelle que soit l'attitude qu'il prenne, Plotin est vaincu par lui-même. En effet : sa méthode l'empêche de restituer à l'Un autre chose que des attributs chimériques et dérisoires; et d'autre part, si son Dieu n'est que l'Un, rien que l'Un, toute la théodicée de Plotin se réduit à ce seul mot, l'Un, et la moitié pour le moins des *Ennéades* est inutile.

V.

Au dernier chapitre du livre septième de la sixième Ennéade, il y a une phrase singulière qui exprime à merveille, quand on en saisit bien le sens, les perplexités de Plotin en présence des attributs inséparables de la nature divine et le biais étrange qu'il a imaginé pour ôter à la fois et conserver à Dieu ces mêmes attributs. Voici cette phrase : « Quand tu te sens embarrassé au sujet des attri-

buts de Dieu et que tu cherches où tu dois les placer; aussitôt que tu les as obtenus au moyen du raisonnement, enlève (au Premier) tous les attributs que tu juges dignes du second rang ; garde-toi bien de rattacher au Premier ce qui n'est qu'au second rang, et de mettre au second rang ce qui ne doit être qu'au troisième; mais place les attributs du second ordre *autour* du Premier, et place les attributs du troisième ordre *autour* du second (de l'intelligence). Car ainsi tu laisseras chaque chose comme elle est (1). » Ce seul mot : *autour*, περὶ, a, aux yeux de Plotin, une importance considérable. Grâce à cette préposition, notre philosophe se flatte de maintenir les attributs moraux et métaphysiques à distance respectueuse de l'Un, sans toutefois détacher absolument ces rayons de leur centre. Mais sa raison, rejetant ces vains expédients et ces métaphores, comble l'intervalle et rattache, comme il convient, l'attribut à la substance. Par malheur, dès qu'un attribut, appelé de son vrai nom, a touché l'Un, il y disparaît, il y perd tous ses contours propres, il s'y efface presque entière-

(1) Voici le texte grec tout entier : « ἀλλ' ὅταν ἀπορῇς ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ ζητῇς ὅπου δεῖ ταῦτα θέσθαι, λογισμῷ ἐπ' αὐτὰ στελλόμενος ἀπόθου ταῦτα ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστίθει τῷ πρώτῳ, μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον· οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις ὡς ἔχει..... κ. τ. λ. — M. Bouillet traduit la seconde partie de la phrase en ces termes : « Mais rapportez au Premier principe les choses du second ordre et au second principe les choses du troisième ordre. » Le mot *rapportez* ne traduit pas la proposition περὶ et ne fait guère que répéter l'expression : *attribuez*. Plotin met une grande différence entre *attribuer* et *placer autour*. Sans cela les deux parties de la phrase qui s'opposent l'une à l'autre, exprimeraient une tautologie au lieu d'établir une opposition.

ent. Plotin est une sorte de Pénélope philosophique qui truit, dans la nuit de l'imagination et de l'extase, le su qu'elle a formé au grand jour de la raison. Cette méode qui ne distingue un instant que pour confondre ssitôt ce qu'elle a distingué, et qui semble poser et réudre des antinomies, ne recule devant aucune subtilité ; lle ne dédaigne même pas, à l'occasion, les jeux de mots.)n va en juger.

Plotin a bien senti que si l'Un n'est pas, s'il n'a pas 'être, il n'est rien et qu'ainsi il faut bon gré, mal gré, lui accorder l'existence. « Quand vous le verrez, renonçant à faire usage de la parole, vous affirmerez qu'il existe par lui-même (1). » — « C'est donc de lui-même et par lui-même qu'il a l'être (2). » — « Il ne tient d'autrui ni l'être, ni le privilége d'être tel qu'il est. Il est donc dans lui-même ce qu'il est pour lui-même et en lui-même (3). « — A lire ces phrases, vous respirez ; vous êtes charmé de voir une belle intelligence rentrer d'elle-même dans la route de l'évidence et du bon sens. Ne vous hâtez pas trop. Plotin serait navré si l'*être existait*, si *l'être était*. Ecoutez-le donc encore : « Dieu, dit-il, n'a pas besoin de l'existence (τὸ εἶναι) puis qu'il est celui qui l'a faite (4). » Ce qui revient à dire que l'on peut donner l'existence sans l'avoir soi-même, sans exister.

Mais il y a plus. Par un prodige de subtilité qui réduit ce noble esprit au rôle d'un sophiste, Plotin, comme nous l'avons annoncé, joue sur les mots afin de réunir et de sé-

(1) *Ennéad*. VI. VIII, ch. 19; tr. fr. p. 530.
(2) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 16; tr. fr. p. 526.
(3) *Ennéad*. VI, VIII, ch. 17; tr. fr. p. 527.
(4) *Ennéad*. V, VIII, ch. 19; tr. fr. p. 531.

parer à la fois l'Etre et l'Un. « On ne s'éloignerait pas, dit-il, de la vérité, si l'on affirmait que le mot εἶναι, *être*, qui exprime l'essence, est dérivé du mot ἕν, *un*. En effet *l'être*, ὄν, a procédé immédiatement de l'Un et ne s'en est éloigné que de fort peu; en se tournant vers son propre fond, il s'est posé, il est devenu, et il est l'essence de tout (1). » Nous répondrons à Plotin que si l'être s'est tourné vers son propre fond, il existait déjà; que s'il existait déjà il n'avait pas besoin de devenir; qu'enfin appeler l'Un le fond de l'Etre, c'est, qu'on le veuille ou non, identifier ces deux termes.

Dieu est; mais qu'est-il? La raison répond : Dieu est l'intelligence infinie, consciente d'elle-même et toujours en acte. Anaxagore, Platon, Aristote avaient accordé à Dieu ce suprême attribut, Plotin l'en a dépouillé, jugeant que l'intelligence divise l'unité et la fait déchoir. Mais la vérité est plus forte que sa théorie et il lui échappe de replacer l'intelligence au sein même de la divine unité. « Le bien, dit-il, ne se pense lui-même ni en tant que bien, ni sous aucun autre rapport; car il ne possède rien de différent de lui-même. Il a seulement une intuition de lui-même (ἐπιβολή, application de l'esprit) par rapport à lui-même; mais comme il n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition, qu'il a de lui-même, que peut être cette intuition sinon *Lui* (2)? » — L'attribut est ici catégoriquement réuni au sujet : Dieu redevient intelligent et conscient. Il l'est plus explicitement encore dans les lignes suivantes : « Quant à lui, il *se porte* en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même,

(1) *Ennéad.* V, v, ch. 5; tr. fr. p. 78.
(2) *Ennéad.* VI, VII, ch. 38; tr. fr. p. 483.

aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se posant lui-même (ὑποστήσας ἑαυτόν), parce qu'il est un acte immanent (ἐνέργεια μένουσα) et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence (οἷον νοῦς). Cette intelligence étant une action effective (ἐνέργημα), il est lui-même effectivement en acte. Mais il n'est pas l'action d'un autre principe; il n'est l'action que de lui-même. » « Il se regarde lui-même; son existence consiste à se regarder lui-même (πρὸς αὐτὸν βλέπει, πρὸς αὐτὸν βλέπειν.) »... » Que son inclination vers lui-même (νεῦσις πρὸς αὐτόν), inclination qui est son acte, et que son immanence en lui-même (μονὴ ἐν αὐτῷ) le fassent être ce qu'il est, c'est ce qu'on reconnaîtra aisément si l'on suppose un moment le contraire... » « Si donc l'acte de Dieu n'a pas commencé d'être, s'il est au contraire de toute éternité, s'il consiste dans une veille toujours active (ἐγρήγορσις), identique à celui qui veille, si de plus cette veille active est une *supra-intellection éternelle* (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), Dieu est cela même que constitue son action, sa veille active, (ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρήγορησέν) (1).

Quand on récapitule toutes les expressions saillantes de ce fragment considérable, quand on fait attention que le Dieu de Plotin se porte vers lui-même, qu'il s'aime, qu'il se regarde, qu'il est acte, qu'il est son acte, et que cet acte est une pensée, une pensée transcendante, éternelle, toujours éveillée, et que son être est cette pensée même, on est frappé de la contradiction flagrante qui éclate entre ces

(1) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 16; tr. fr. pp. 524, 525. Nous avons dans ce passage, modifié quelques-uns des termes de la traduction de M. N. Bouillet, afin de leur communiquer un peu plus de l'énergie métaphysique qui déborde dans l'original.

fortes affirmations et les dénégations que nous avons plus haut réunies.

Mais ces affirmations sont de nouveau niées, et cela dans le même chapitre. « Cette action vigilante, dit Plotin, est supérieure à l'intelligence, à la vie sage, elle est Lui. Il est donc un acte supérieur à la vie, à l'intelligence, à la sagesse. » Ailleurs, on lit cette étrange distinction : « On ne doit pas le concevoir comme étant *ce qui pense* (τὸ νοοῦν), mais comme étant la pensée (νόησις). La pensée ne pense pas, mais est la cause qui fait penser un autre être ; or la cause ne peut être identique à ce qui est causé (1). » Il est vrai : la cause n'est pas identique à son effet : mais elle est identique à son acte, puisque son acte, c'est cette cause même en tant qu'elle agit. La pensée est l'acte de ce qui pense : elle est donc identique à ce qui pense. Plotin ne parvient à distinguer l'acte de la cause qu'en confondant, contre toute raison, l'acte avec son effet. Là est l'erreur qui porte la doctrine des hypostases.

Supprimez cet axiome inadmissible que la cause est distincte de son action, il n'y a plus d'intelligence inférieure à l'Un ; l'intelligence retourne à sa substance, la vie retourne à son principe, et les hypostases disparaissent.

Plotin l'oublie à chaque instant, sauf à s'en ressouvenir aussitôt. Après l'avoir oublié à l'égard de l'être et de l'intelligence, il l'oublie encore au sujet de la volonté, de la liberté, de la cause et de la puissance active.

« L'essence de Dieu est intimement unie à la volonté qu'il a d'être tel (si je puis m'exprimer ainsi) ; et on ne saurait le concevoir sans la volonté d'être ce qu'il est (2). »

(1) *Ennéad.* VI, IX, ch. 6 ; tr. fr. p. 550.

(2) *Ennéad.* VI, VII, ch. 13 ; tr. fr. p. 518.

— « L'essence du bien est véritablement sa volonté (1). » — « Dans l'existence du bien est nécessairement contenu l'acte de se vouloir et de se choisir soi-même (2). » — « En Dieu, le choix, l'essence et la volonté ne forment pas une multiplicité. Nous devons considérer ces trois choses comme n'en faisant qu'une (3). » — « Auteur de la volonté, il est aussi l'auteur de ce qu'on appelle : *l'être* pour soi (τὸ εἶναι αὐτῷ).

« Nous concevons qu'en lui la liberté n'est pas un accident; mais de la liberté propre aux autres êtres, nous nous élevons par l'abstraction des contraires à Celui qui est la liberté et l'indépendance (4). » — « Quant à Celui qui a fait libre l'essence, Celui dont la nature est de faire les êtres libres et qu'on pourrait appeler l'auteur de la liberté (ἐλευθεροποιός) à qui pourrait-il être asservi (s'il m'est permis d'user de ce terme)? Il est libre par son essence, ou plutôt, c'est de lui que l'essence tient d'être libre (5). » Par ce dernier membre de phrase, Plotin revient à son rêve; que la cause ne peut contenir son acte : comme si c'était là une vérité première et évidente!

L'ordre éclate partout dans le monde. Cet ordre ne saurait résulter du hasard. Plotin rejette le hasard et met Dieu à la place : « Le principe de tous les êtres bannit de l'univers le hasard en donnant à chacun une espèce, une détermination et une forme..... Il y a donc là une cause (6). »

(1) *Ennéad.* VI, VII, ch. 13; tr. fr. p. 519.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 8; tr. fr. p. 508.
(5) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 12; tr. fr. p. 516.
(6) *Ennnéad.* VI, VIII, ch. 10; tr. fr. p. 512.

— « L'Un est donc la cause de la cause ; il est cause d'une manière suprême (αἰτιώτατον), et dans le sens le plus vrai, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui ; il a engendré ce qui est né de lui, non par l'effet du hasard, mais comme il l'a voulu lui-même (1). »

Dieu étant cause à ce point, est nécessairement en possession de la toute-puissance : Plotin y consent. « Il est ce qu'il y a de plus grand, non par la grandeur [géométrique], mais par la puissance (2). » — « Sa puissance est sans limites (3). »

Puisqu'il n'y a pas de hasard et que Dieu est la cause des causes, Dieu sera donc Providence. Plotin, on l'a vu plus haut, ne se borne pas à proclamer la Providence, il la célèbre, il la chante. « La Providence, dit-il, a tout réglé dans l'univers, comme un général qui considère tout, les actions et les passions, les vivres et les boissons, les armes et les machines et qui embrasse tous les détails, en sorte que chaque chose ait une place convenable ; rien n'arrive ainsi qui n'entre dans le plan de ce général, quoique ce que font les ennemis reste en dehors de son action, et qu'il ne puisse commander à leur armée. S'il était le grand chef auquel l'univers est soumis, qu'y aurait-il qui pût déranger son plan et qui ne dût pas s'y rattacher étroitement (4) ? » Mais il importe de lire les passages qui font rentrer la Providence dans les limites du système. Or, n'en lisons que trois. Le premier nous apprendra que : « le

(1) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 18 ; tr. fr. p. 529.

(2) *Ennéad.* VI, IX, ch. 6 ; tr. fr. p. 548.

(3) *Ennéad.* V, V, ch. 10 ; tr. fr. p. 87.

(4) *Ennéad.* III, III, ch. 2 ; tr. fr. p. 73.

monde existe nécessairement, qu'il n'est pas l'œuvre d'une détermination réfléchie (1). » — Le second nous avertit que : « Tout sort de l'unité, que tout y est ramené par une nécessité naturelle (2). » Enfin le troisième déclare que : « Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui d'où procède tous les êtres (3). » Après ces explications, aucune illusion n'est possible. La Providence dont la raison de Plotin a besoin est un Dieu excellent et sage; celle qu'admet sa doctrine de l'unité n'est qu'un mot qui déguise mal l'absolue et universelle fatalité.

N'importe : Plotin a affirmé la Providence, et son âme pieuse est satisfaite. Elle se satisfait encore, et de la même manière, à l'égard de quelques autres attributs qu'il nous reste à énumérer.

Nous avons déjà noté plus haut que l'Un, selon Plotin, n'a pas la qualité d'être bon et qu'il est absolument inactif; recueillons maintenant des propositions très-différentes : « Si tout procède de ce principe, il n'y a rien de meilleur que lui, et tout est au-dessous de lui. Or, comment le meilleur des êtres ne serait-il pas le Bien? Si le Bien doit se suffire pleinement à lui-même, n'avoir besoin de rien autre, que pourrait-il être si ce n'est Celui qui était ce qu'il est avant toutes les autres choses (4)?...» — Plotin ne prend pas garde qu'être *meilleur*, c'est être bon. Il ne s'aperçoit pas non plus que faire tout ce qui existe, ce n'est certes pas être inactif, et il dit : « Si telle est la nature du Bien, qu'a-t-il fait? Il a fait l'Intelli-

(1) *Ennéad.* III, II, ch. 3; tr. fr. p. 26.
(2) *Ennéad.* III. III, ch. 3; tr. fr. p. 71.
(3) *Ennéad.* VI, VII, ch. 39; tr. fr. p. 484.
(4) *Ennéad.* VI, VII, ch. 23; tr. fr. 454.

gence, il a fait la Vie ;.... Quant à Celui qui est la source de l'Intelligence et de la Vie, qui pourrait exprimer quelle est sa bonté? Mais que fait-il maintenant? Il conserve ce qu'il a engendré, il fait penser ce qui pense, il fait vivre ce qui vit, il envoie aux êtres par son souffle et l'intelligence et la vie, tout au moins l'existence, quand ils ne peuvent recevoir la vie (1). »

Nous nous souvenons que, selon Plotin, quiconque attribue la beauté au Bien lui ôte le privilége d'être le Bien. Cependant notre philosophe nomme le Bien, la beauté essentielle, la beauté transcendante, Celui qui est la beauté au premier degré (2).

L'Un ne se connaît pas, ne se pense pas, n'a pas conscience de lui-même : Plotin l'a répété à satiété. Malgré cette radicale inconscience, le Bien s'aime lui-même (3); de plus, il est heureux, et son bonheur n'est pas une chose contingente, c'est sa nature même (4).

Enfin, Plotin a défini la vie par la pensée, et l'Un ne doit pas penser sous peine de perdre sa dignité en devenant multiple. Néanmoins, le disciple de Platon ne balance pas à croire et à écrire que la première hypostase ne consiste ni dans une chose inanimée, ni dans une vie irrationnelle : ὑπόστασις δὲ πρώτη οὐκ ἐν ἀψύχῳ οὐδ' ἐν ζωῇ ἀλόγῳ (5). Ce qui équivaut à dire que l'Un est vivant et raisonnable.

Ainsi, il est hors de doute qu'après avoir dépouillé le

(1) *Ennéad.* VI, VII, ch. 23; tr. fr. p. 455.
(2) *Ennéad.* VI, VII, ch. 33; tr. fr. 471.
(3) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 16; tr. fr. p. 524.
(4) *Ennéad.* VI, IX, ch. 6; tr. fr. p. 549.
(5) *Ennéad.* VI, VIII, ch. 15; tr, fr. p. 523.

Premier, l'Un, c'est-à-dire Dieu, de tous ses attributs moraux et métaphysiques, Plotin, cédant à une nécessité impérieuse de sa raison, a tenté l'entreprise de rendre à la Divinité ses puissances ineffables. Cet effort est, en philosophie, un fait digne de la plus sérieuse attention. Avant que nous en fussions frappé, ce retour inconséquent mais très-significatif de Plotin, avait été constaté par MM. Henri Ritter (1), Jules Simon (2), Félix Ravaison (3) et Vacherot (4), et, depuis que nous y avons nous-même insisté une première fois à l'exemple de ces éminents critiques (5), M. V. Cousin a consacré, en y adhérant, ce résultat des études qu'il avait suscitées dans notre pays (6). M. Barthélemy Saint-Hilaire avait également touché ce point délicat dans son Rapport sur le concours relatif à l'école d'Alexandrie, rapport devenu plus tard un livre important (7). Le fait est plus intéressant encore pour ceux qui ont lu dans le *Guide des égarés* de Maimonide, traduit par M. Munck, et dans les *Etudes orientales* de M. Adolphe Franck (8), que Moïse Maimonide a commencé par les mêmes négations que Plotin, et fini par des affirmations exactement semblables. Enfin, le phénomène se reproduit, à l'heure qu'il est,

(1) *Histoire de la philosophie.* 1re partie; philosophie ancienne. T. IV, traduction de M. Tissot, pp. 467 et suivant.

(2) *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, 1845. T. 1er p. 291.

(3) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote.* T. II, 1849, p. 428.

(4) *Histoire critique de l'École d'Alexandrie.* T. III, 1851, p. 285.

(5) Voyez notre 3e article sur les *Ennéades*, dans le *Journal des savants* d'avril 1861.

(6) *Histoire générale de la philosophie*, 1863, 4e leçon, p. 182.

(7) *De l'École d'Alexandrie*, etc. Paris, 1845, p. 141.

(8) *Études orientales*, 1861, pp. 341 et suivantes.

sous nos yeux, comme s'il était soumis à une périodicité régulière et à une nécessité inévitable. Nous avons donc pensé qu'il était utile non-seulement d'y revenir, mais d'exposer avec détail et sous la forme d'une étude monographique cette histoire des variations de la théodicée de Plotin, histoire que nos maîtres n'avaient esquissée qu'en passant. On nous objectera, certainement, qu'en fin de compte, c'est la négation qui a le dessus dans les *Ennéades* et que, partant, il n'y a rien à conclure de ces retours de Plotin, toujours rendus vains et nuls par de soudains mouvements en sens contraire. Voici ce que nous répondrons.

VI.

En philosophie, les affirmations et les négations prises isolément et en elles-mêmes n'ont aucune valeur scientifique. Elles tirent leur force, quand elles en ont, de la méthode qui les prouve. Donc une philosophie doit être jugée non d'après les propositions qu'elle contient, mais d'après la façon dont elle les démontre. Les doctrines les plus solides périssent par l'indolence de certains disciples qui répètent les formules du système et qui ne savent plus fournir les raisons qui le soutiennent. Ou il faut renoncer à la science, ou il faut n'accueillir, à titre de résultat scientifique, que les vérités évidentes ou démontrées. Nous disons-là des choses banales, mais il n'est pas inutile de les répéter, puisqu'en ce moment même telle brillante intelligence, qui nous reprochera, peut-être, ces redites, foule aux pieds, avec la plus parfaite insouciance, les principes que nous rappelons.

Quoiqu'il puisse arriver, c'est au nom de ces principes que nous jugerons la théodicée de Plotin. Les préférences suprêmes de l'auteur des *Ennéades* nous importent peu; nous savons que sa dernière pensée est pour l'Unité pure; nous savons qu'il ne rend jamais à Dieu ses perfections sans les lui reprendre aussitôt. Le point essentiel est d'établir la valeur de la méthode qui l'éloigne du Dieu vivant et personnel et la valeur de la méthode qui l'y ramène.

La méthode qui l'éloigne du Dieu vivant et personnel, et qui le précipite dans les éblouissements et les ivresses où il ne voit, ne distingue, ne sent, n'affirme plus rien, c'est l'extase. Il y a une extase philosophique qui n'est autre que la raison exaltée par l'amour de son objet divin, et le concevant (je ne dis pas : le comprenant) d'autant mieux qu'à sa puissance d'intuition s'est ajoutée l'énergie d'un enthousiasme conscient et maître de lui-même. Cette extase scientifique, ou plutôt cette raison inspirée, Plotin n'en veut pas. Il la repousse précisément à cause de ses mérites, et l'extase qu'il aime, qu'il recommande et qu'il pratique, c'est une sorte d'aveuglement et de folie mystique décrite avec passion par Plotin lui-même dans les passages suivants :

« Ne nous étonnons donc pas que les plus vives ardeurs soient excitées par Celui qui n'a absolument aucune forme, même intelligible, puisque l'âme elle-même, dès qu'elle brûle d'amour pour lui, dépouille toute forme, quelle qu'elle soit, même intelligible : car il est impossible d'approcher de lui tant que l'on considère quelque autre chose. L'âme doit donc écarter d'elle tout mal, tout bien même, en un mot toute chose, quelle qu'elle soit, pour recevoir

Dieu seule à seul. Quand l'âme obtient ce bonheur et que Dieu vient à elle, ou plutôt, qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés, en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps : elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel, ou quoi que ce soit au monde : car ce serait déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper; quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et elle le contemple au lieu de se contempler elle-même. Quel est son état en ce moment? Elle n'a pas le temps de le considérer ; mais elle ne l'échangerait contre aucune chose que ce fût, lui offrît-on le ciel entier, parce qu'il n'y a rien de supérieur, rien de meilleur; elle ne saurait monter plus haut. Quant aux autres choses, quelque élevées qu'elles soient, elle ne peut alors s'abaisser à les considérer. C'est en ce moment que l'âme juge et reconnaît qu'elle possède réellement là ce qu'elle désirait; elle affirme enfin qu'il n'y a rien de meilleur que Lui. Elle ne saurait être dupe d'une illusion ; car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est alors ce qu'elle affirme, ou plutôt elle n affirme rien que plus tard, et elle n'affirme alors qu'en gardant le silence. Tant qu'elle goûte cette béatitude, elle

ne saurait se tromper en affirmant qu'elle la goûte. Si elle affirme qu'elle la goûte, ce n'est pas que son corps éprouve un agréable chatouillemet, c'est qu'elle est redevenue ce qu'elle était jadis quand elle jouissait de la béatitude. Toutes les choses qui la charmaient auparavant, commandement, pouvoir, richesses, beauté, science, lui paraissent alors méprisables ; elle ne pouvait pas les dédaigner auparavant, puisqu'elle n'avait encore rencontré rien de meilleur. Enfin, tant qu'elle est avec Lui et qu'elle le contemple. elle ne craint rien. Tout périrait autour d'elle qu'elle le verrait avec plaisir, parce qu'elle resterait seule avec Lui : tant est grande la félicité qu'elle goûte (1).

« C'est quand le nectar l'enivre et lui ôte la raison que l'âme est transportée d'amour et qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux. Mieux vaut pour elle alors s'abandonner à cette ivresse que de demeurer plus sage (2). Alors l'âme ne se meut plus, parce que Dieu n'est pas en mouvement; à proprement parler elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais est au-dessus de la vie; elle n'est pas non plus intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence : car il doit y avoir assimiliation complète [entre l'âme et Dieu]. Enfin l'âme ne pense même pas Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout (3). »

Certes nous le reconnaissons parce qu'il est juste de le reconnaître : dans l'extase, même telle qu'elle vient de se dérouler devant nous, il y a beaucoup mieux qu'une erreur monstrueuse enfantée par un cerveau troublé. Incontesta-

(1) *Ennéad.* VI, VII, ch. 34; trad. franç. T. III, pp. 472, 474.

(2) *Ennéad.* VI, VII, ch. 35; trad. franç. T. III, p. 476.

(3) *Ennéad.* VI, VII, ch. 35; trad. franç. T. III, pp. 476, 477.

blement l'âme humaine a le pouvoir de s'absorber par un effort volontaire, dans la contemplation de la majesté divine. Sans aucun doute aussi, plus elle médite profondément sur les attributs infinis, sur les perfections sans borne et sans tache de la Divinité, plus elle est saisie de respect, frappée d'admiration, émue et tremblante d'un amour qui surpasse prodigieusement toutes ses affections terrestres. Enfin, et Platon n'y avait pas assez insisté, aussi longtemps que dure ce ravissement, l'âme, à la hauteur où elle est montée, perd de vue le monde, la nature, ses attachements les plus doux, ses intérêts les plus chers, et s'oublie, peu s'en faut, elle-même. De là l'élévation singulière, les héroïques renoncements, et l'angélique pureté dont l'amour de Dieu la rendra à jamais capable, pourvu toutefois qu'elle ne prétende ni faire de cette extase l'état permanent et le devoir unique de sa vie, ni y dépouiller ses infirmités natives, ni enfin s'y décharger de sa responsabilité morale en abdiquant sa personnalité.

Si Plotin s'en était tenu là, la postérité ne lui devrait que de magnifiques éloges. Mais en est-il ainsi? Désormais la lumière est faite. Mieux que jamais nous savons, que si Plotin a le mérite éminent d'être allé plus loin que Platon lui-même dans l'analyse de l'amour divin, il a la triste gloire d'avoir, par ses chutes éclatantes, signalé les périls inévitables que court une extase sans frein.

A Dieu ne plaise que nous méconnaissions Plotin jusqu'à lui imputer les excès abominables de Molinos, si énergiquement flétris par Bossuet (1). Mais ces excès dont il fut

(1) Sur le mysticisme de Plotin, voyez le savant ouvrage de M. de Barthelémy Saint-Hilaire : *De l'école d'Alexandrie*, Introduction. Paris, Ladrange, 1845.

préservé par son âme admirable et par son spiritualisme, la doctrine de l'extase les contenait en germe. Le mystique persuadé, comme Plotin, que dans l'extase tous les liens sont rompus entre l'âme et le corps, n'en viendra-t-il pas quelque jour à lâcher la bride aux sens, sauf à prétendre qu'il ne sait plus ni ce qu'éprouve sa chair, ni même si elle existe? Mais à ne rien dire de semblables horreurs que Plotin eût exécrées, l'auteur des *Ennéades* ne s'égare-t-il pas et ne fausse-t-il pas la conscience humaine, lorsqu'il enseigne que moins l'âme est sage, plus est grande sa félicité, et plus est complète son identité avec Dieu? N'est-ce pas enfin porter un coup funeste à la morale et supprimer presque nos devoirs envers les hommes, que de vanter, comme le but et la perfection même de la vie, un état tel que tant que l'âme y est plongée : « tout périrait autour d'elle, qu'elle le verrait avec plaisir, parce qu'elle resterait seule avec Lui (Dieu), tant est grande la félicité qu'elle goûte! » La personnalité une fois niée, de telles conséquences, et bien d'autres encore, sont forcées. A ceux dont les principes excluent la liberté, il ne faut pas se lasser de dire que l'arbre qu'ils cultivent produit de bien mauvais fruits, et que s'il ne les a pas encore tous portés, c'est miracle.

Or tous les mauvais fruits de la doctrine de Plotin, c'est l'extase qui les a produits. C'est surtout elle qui a engendré ce Dieu impersonnel, abstrait, nul enfin qui dans les *Ennéades* s'appelle l'Un. Tant vaut la méthode, tant aussi vaut cette théodicée, vrai prodige d'inanité.

Au contraire, pesez bien la méthode qui sans cesse replace Plotin dans les régions lumineuses où brillent la personnalité divine et humaine; vous vous apercevrez que

cette méthode, plus ou moins avouée et définie par la philosophie mystique, s'appuie sur des axiômes que nulle raison saine ne consentira jamais à répudier, tant que les principes contraires n'auront pas été plus démontrés qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Pourquoi, en effet, Plotin rend-il l'être à son Unité, après le lui avoir ôté? Parce que nul attribut ne saurait exister sans une substance, sans un sujet d'inhérence. Tel est le principe de substance proclamé par la raison. Tout le monde y adhère, savants et ignorants. Nous n'avons pas à le démontrer puisque son évidence est éclatante. C'est à ceux qui le nient de prouver qu'il est faux.

Pourquoi Plotin appelle-t-il son Unité éternelle et première *la Cause des causes?* C'est qu'il est mené, malgré lui, par le principe de causalité. Quand il refuse à l'Unité la puissance créatrice et qu'il la ravale au point de n'y plus voir qu'un vase trop plein qui déborde; bien plus, quand il lui ôte tout attribut même celui de cause, a-t-il réfuté le principe de causalité? Nullement. A-t-il démontré que l'Unité abstraite soit la perfection même? En aucune sorte. Quoiqu'il fasse, l'évidence reste évidente, et l'évidence c'est que Dieu est cause active et première.

Ces deux remarques suffisent à montrer que la valeur scientifique du système de Plotin est tout entière du côté des propositions dont l'ensemble compose sa théodicée affirmative, tandis que sa théodicée négative est presque toujours de nulle valeur. Qu'on y prenne garde, en effet, celle-ci repose sur cette formule qu'attribuer à Dieu une incontestable perfection, par exemple, l'intelligence, c'est l'abaisser. Cette formule est-elle évidente? Est-elle démontrée? Ni l'un, ni l'autre.

On rencontre à chaque pas, dans les *Ennéades* de semblables formules. Non-seulement Plotin les admet, mais il les juge plus certaines que les axiômes incontestables de la raison universelle. En plein jour, il cherche, il tâtonne, il ne sait où il est; au contraire, dans la nuit profonde, il marche à grands pas, s'écrie qu'il voit clair, tombe dans un abîme et proclame qu'il a atteint son but. Ainsi fait-on toujours aux époques de grande fatigue et d'épuisement intellectuel. Les prises de la raison sont alors détendues; elles mollissent, et au lieu de saisir leur objet, elles le lâchent et le laissent tomber. L'entendement énervé abandonne le rôle actif qui seul lui convient, mais qu'il trouve trop pénible, et se soumet au joug de l'imagination. Celle-ci règne donc; mais comme elle est elle-même fatiguée et vieillie, comme elle n'a plus la séve et la verdeur des âges primitifs, elle s'appuie de temps en temps sur le bras de la science. Séparez-la de cet appui nécessaire, et aussitôt, égarée sur le sol rude pour laquelle ses pieds ne sont pas faits, l'imagination chancelle, tombe, et entraîne avec elle dans sa chute, le fardeau qu'elle ne pouvait porter.

En terminant cette étude, nous ne retirerons à Plotin aucun des mérites que nous lui avons maintes fois reconnus. Mais nous espérons avoir démontré que toutes les parties solides et durables de sa philosophie sont fondées sur la méthode psychologique et rationnelle qu'il avait héritée de Platon et d'Aristote, tandis que les procédés de l'extase ne lui ont fourni ou inspiré qu'une doctrine ruineuse et condamnée à périr. On est libre de préférer ce côté de son œuvre; on est libre d'abandonner comme lu la raison et l'expérience pour se livrer au démon poétique

de ’imagination et du rêve; mais ce serait fausser l’histoire que d’identifier le Plotin qui a agrandi et fortifié la philosophie avec celui qui l’a désertée et de prétendre accorder celui-ci avec celui-là.

QUATRIÈME ÉTUDE.

Abélard : sa personne. — Sa polémique et sa doctrine propre au sujet des genres et des espèces.

Les amis de la philosophie et des lettres se souviennent qu'en 1836 M. V. Cousin publia, avec la munificence de l'État, un bel in-4° intitulé : *Ouvrages inédits d'Abélard*, destiné à faire partie de la collection de documents inédits sur l'histoire de France. Les deux volumes dont on lit le titre en tête du présent article, forment, avec le précédent, la série complète des œuvres d'Abélard. Préparés avec le concours de MM. Ch. Jourdain et Eug. Despois, ces deux magnifiques tomes ont été imprimés aux frais de l'illustre éditeur dont la générosité n'a pas reculé devant un tel sacrifice pour achever cette vaste et patriotique entreprise.

C'est là comme l'imposant vestibule de ce musée de nos richesses philosophiques dont la grande édition de Descartes, due aussi à M. V. Cousin, est en quelque sorte le salon d'honneur. Ceux qui veulent y pénétrer sans effort n'ont qu'à lire la neuvième leçon de l'*Histoire générale de la philosophie* (1), et la lumineuse *Introduction* des *Ouvrages inédits d'Abélard*.

Quoiqu'on en ait dit, le moyen âge ne fut pas, pour la pensée, une nuit ténébreuse : ce fut seulement un jour sans éclatant soleil. Alcuin en marque l'aurore, Abélard le

(1) 4e édition. Paris, Didier ; 1861.

matin, Saint-Thomas le midi, Gerson le soir. M. V. Cousin a évoqué les premières heures; heures de jeunesse et de passion, d'espérance et d'audace, d'inexpérience et d'orgueil, plus abondantes en fleurs qu'en fruits, plus fertiles en mécomptes qu'en succès; mais romanesques, dramatiques, et, pour qui sait se les rendre présentes, pleines d'un saisissant intérêt. Les plus mémorables se rattachent à la vie d'Abélard, à ses malheurs ou à ses œuvres. Veut-on connaître la pensée française dans sa forte adolescence? c'est là qu'il faut l'étudier. Elle y apparaît déjà avec ses caractères propres et constants: critique et affirmative, raisonneuse, mais aussi dogmatique, admirant sincèrement les doctrines antiques et s'y appuyant, mais impatiente de tirer du passé l'avenir dont il est toujours gros. Telle nous l'avait montrée, en 1836, le volume des *Ouvrages inédits* où le *Sic et non* représente surtout le doute méthodique, la *Dialectique*, la lutte, la réfutation et la recherche, et le fragment sur *Les genres et les espèces*, un commencement de théorie et d'affirmation. Les deux nouveaux volumes, qui comprennent, non plus les pages inédites, si courageusement cherchées et si heureusement retrouvées par M. V. Cousin, mais les œuvres antérieurement éparses, nous offrent cette pensée revêtue des formes vivantes et agitées que lui prêta l'adversaire de Guillaume de Champeaux, l'amant d'Héloïse, le moine inquiet, soulevant partout où il va l'enthousiasme des uns, la colère des autres, et le théologien hardi, qui, après avoir lutté avec saint Bernard à armes inégales, va finir presque en saint dans une cellule de Cluny, sous l'aile paternelle et miséricordieuse de Pierre le Vénérable.

M. V. Cousin et, après lui, M. Charles de Rémusat ont

considéré Abélard sous tous ses aspects. Leurs travaux, accomplis de main de maître, ne sont pas à refaire et nul ne les refera comme eux. Aussi notre dessein n'est-il ici que d'obéir, selon nos forces, à l'impulsion salutaire que nous donne l'éditeur d'Abélard, et de nous former, sur l'auteur des *Lettres* à Héloïse, de la *Dialectique* et de la *Theologia christiana*, une impression en quelques points personnelle. M. V. Cousin nous livre les textes dans leur ensemble : les voilà réunis sous nos yeux par sa savante main, et pour la première fois. Il désire qu'on les lise, qu'on y pénètre. Nous allons tâcher de répondre à ce noble désir, de donner modestement un bon exemple, et de conquérir à Abélard des lecteurs et des juges plus habiles que nous.

Nous envisagerons d'abord l'homme, puis le dialecticien aux prises avecl a question des universaux, et enfin nous dirons quelques mots du théologien et du moraliste.

I.

« Abélard et Descartes, dit M. Cousin, sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes (1). » — « Chez les modernes, dit à son tour M. de Rémusat, ni les Descartes, ni les Leibnitz n'ont vu leur nom descendre à ce point dans les rangs du peuple contemporain. Voltaire seul, peut-être, et sa situation dans le XVIIIe siècle, nous donneraient quelque image de

(1) Ouvrages inédits, introd. p. V et fragments de philosophie du moyen âge, p. 5.

« ce que le XII[e] pensait d'Abélard (1). » Cette renommée sans pareille, Abélard l'a conquise et méritée par ses malheurs, par son intelligence supérieure et par l'influence tout à fait extraordinaire qu'il lui fut accordé d'exercer. Ce n'est pas nous qui chercherons à restreindre sa gloire. Cependant, en parcourant l'histoire de cette existence étrangement mêlée de brillants triomphes et de revers éclatants, on se demande si la postérité doit la même part d'éloges à l'homme qu'au philosophe, et si le siècle d'Abélard lui a été aussi dur, aussi cruel, par exemple, que le fut à Socrate le siècle finissant de Périclès. Il y a plus : ce serait, peut-être, une question à se poser que celle de savoir si ses déboires amers et ses tourments sans cesse renouvelés n'ont pas été causés presque autant par son ambition orgueilleuse et par l'admiration sincère, mais intempérante de ses amis, que par la hardiesse de ses idées et par la haine de ses adversaires.

Que M. V. Cousin nous permette d'insister un moment sur ces questions qui nous sont suggérées par le texte, admirablement épuré dans son édition, de l'*Historia calamitatum* et des *Lettres* d'Abélard et d'Héloïse. En vérité, il faudrait être un dieu, ou tout au moins un ange, pour garder l'équilibre après avoir épuisé la coupe d'ivresse qui, dès ses jeunes années, fut présentée aux lèvres altérées de gloire de Maître Pierre. Cette boisson généreuse le soutint sans doute et lui communiqua la force de devancer l'esprit de son temps. Mais plus d'une fois aussi elle le fit chanceler et mit en triste évidence la disproportion qui existait entre son âme et son intelligence.

(1) *Abélard*, t. I, p. 270.

La passion dominante et maîtresse d'Abélard, passion noble s'il en fut, mais non cependant la plus haute de toutes, c'était l'amour de la gloire par la parole et par la science, et point, comme on pourrait le croire, cet amour héroïque de la vérité qui ne s'afflige que lorsque la vérité souffre, et qui, sans gémir, donne volontiers tout pour elle, même la vie du philosophe. Croyons-en Abélard lui-même, ce qu'il désire avant tout c'est le triomphe, le succès personnel. Dans la voie qui peut l'y mener, tout ce qui le gêne lui devient ou odieux, ou méprisable, ou moins cher; et quand il ne peut surmonter l'obstacle, il tombe dans le plus violent désespoir. C'est là un spectacle navrant, mais profondément instructif et qui prouve que le poids du malheur accable aisément les âmes chargées de gloire.

L'amour des lettres était inné dans la famille d'Abélard. Quoique Pierre fût l'aîné de ses frères, Bérenger son père, noble personnage, souhaita qu'il préférât la carrière de l'étude à celle des armes. Abélard ne résista point au vœu paternel : les trophées de la discussion avaient pour lui plus d'attraits que ceux de la guerre (1). Bientôt, et encore élève, son ambition se dévoile : il veut être maître. Dans cette histoire de ses malheurs, dans ces *confessions*, naïves, nous y consentons, mais où sa naïveté ne laisse dans l'ombre rien de ce qui peut rehausser sa renommée, il faut voir en quels termes ingénument pompeux il raconte ses rapides victoires (2). Certes, il n'épargne pas sa peine : il

(1) *Petri Abælardi opera*. Ed. V. Cousin, t. I, p. 4. « tropæis bellorum conflictus, præţuli disputationum. »

(2) Ibid. « Ita in arte dialectica nomen meum dilatari cœpit, ut non solum condiscipulorum meorum, verum etiam ipsius magistri fama contracta paulatim exstingueretur. »

travaille nuit et jour et jusqu'à l'épuisement de ses forc physiques. Mais, une fois remis, il reprend le combat, et dit-il fièrement, il contraint son adversaire, Guillaume d Champeaux, non pas seulement à modifier, mais à détrui sa doctrine sur les universaux (1). Parle-t-il d'Anselme d Laon, ses expressions prennent le caractère du plus absol mépris. « Cet homme dit-il, admirable quand on l'écou- » tait, était nul quand on l'interrogeait. Ses phras » étaient merveilleuses, mais misérablement vides de » sens et de raison (2). » Ainsi, chaque jour, allait crois-sant en lui le sentiment de sa puissance et de son as-cendant. Sa science, qui embrassait tout ce que l'esprit humain possédait alors d'ouvrages anciens ou récents, sa dialectique souple, subtile et nerveuse en même temps, sa parole facile et piquante jusque dans les plus arides sujets, sa voix dont le timbre avait un charme irrésis-tible, son beau visage, son allure droite et altière, avaient fait enfin de lui comme un roi dans le quartier des écoles. On accourut de toutes parts à ses leçons, et il eut, sur la montagne Sainte-Geneviève jusqu'à cinq mille auditeurs. C'était le comble de la gloire, et de la gloire la plus légi-time, puisqu'il ne la devait qu'à son labeur opiniâtre, à son courage et à son génie. C'était aussi pour lui le comble de la richesse : lui-même nous l'apprend (3). On le portait aux nues ; ses ennemis se taisaient ; son repos n'était plus troublé, son orgueil lui criait qu'il n'y avait plus que lui

(1) *Petri Abælardi opera*. T. I, p. 5. « commutare, imo destruere com-puli. »

(2) Ibid. p. 7. « Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu con-temptibilem, et ratione vacuum. »

(3) Ibid., I, p. 9... « Quanta mihi de pecunia lucra, quantam gloriam » compararent (scholæ nostræ) ex fama te quoque latere non potuit. »

nul au monde qui méritât le nom de philosophe (1). Il n'avait alors que trente-six ans environ : de sorte qu'en seize années, et au prix de quelques tracasseries qui étaient encore loin de mériter le nom de persécutions, il avait obtenu de la fortune plus de faveurs qu'elle n'en accumula peut-être jamais sur une tête humaine. Que lui manquait-il donc à ce moment? Rien, ce semble, et jusque-là on ne saurait dire avec la moindre apparence de vérité que son siècle lui ait été ni trop sévère, ni trop injuste. On l'avait bien plutôt gâté, exalté, presque divinisé. Lui-même, lui seul fut l'artisan de ses premières infortunes.

Nous hésitons à déplorer la passion dont le maître Pierre fut alors troublé, quand nous nous rappelons que cet amour a, non pas produit, mais du moins réchauffé et fait éclore l'âme aux ailes de feu et la brillante intelligence d'Héloïse. Le printemps de notre littérature nationale doit aux ardeurs de cette affection si rtistement célèbre les fleurs un peu sauvages, mais riches de séve et d'enivrants parfums qui s'épanouissent dans les lettres adressées par l'abbesse du Paraclet à son époux. Il lui doit aussi l'*Historia calamitatum*, ce monument unique de mélancolie profonde et d'amer repentir, dont les subtilités, le ton dialectique et le style parfois bizarre ne parviennent pas à étouffer l'accent ému et religieux. Cependant, cet emportement fougueux de jeunesse attardée, cette explosion de flammes longtemps contenues par le travail et l'ambition, furent-ils utiles à l'accroissement du génie scientifique d'Abélard? Il n'est pas facile d'en décider. Nous voyons clairement ce

(1) *Petri Abælardi opera.* T. I, p. 9. « Cum jam me solum in mundo » super esse philosophum æstimarem... »

qu'y a gagné Héloïse, dont l'éloquence naturelle avait trouvé dans les leçons de son maître et puisait dans le souvenir de ses joies évanouies son plus puissant aliment. Mais lui, à le prendre comme philosophe, a-t-il su, a-t-il voulu chercher un surcroît de force inspirée dans l'amour de cette adorable créature qui était digne d'apparaître à Platon? Qu'il l'ait aimée éperdument, jusqu'à la démence; qu'il ait, dans leur commune catastrophe, ressenti plus vivement la douleur de la pauvre femme que la sienne propre; que son cœur ait saigné en se séparant de ce jeune bonheur dont le rayonnement avait illuminé sa vie, nous n'en pouvons guère douter. Mais comment approuver ce dessein arrêté et avoué de la séduire, lorsque son ferme propos était, dès le début, de ne pas l'épouser? Pourquoi faut-il qu'une vanité effrénée ait, autant que la passion, cherché sa satisfaction dans cette conquête préméditée? Il était convaincu, dit-il, qu'avec sa renommée, sa jeunesse et sa beauté, quelle que fût la femme qu'il daignât honorer de son affection, nul refus ne lui était à craindre. Puis, quand il a surpris, fasciné et gagné tout entière, quand il a affiché et imprudemment livré à la rumeur publique celle que l'aveugle Fulbert avait confiée à sa loyauté, quand un mariage public est devenu l'unique réparation possible d'un tel scandale, que fait Abélard? Il offre le mariage, mais secret, sous l'odieux prétexte de sauver sa propre réputation : *Dummodo id secreto fieret, ne famæ detrimentum incurrerem.* Plus généreuse cent fois, Héloïse refuse même ces conditions, et déclare avec un dévouement sublime qu'elle n'ensevelira jamais un pareil génie, qu'elle n'éteindra jamais un pareil flambeau dans l'obscurité d'une famille besogneuse. Ce n'est qu'à la fin

s'elle consent à ce qu'elle nomme une folie. C'est qu'elle l'avait, et n'eut jamais qu'une seule passion, qu'un seul amour. Abélard en eut deux : Héloïse et l'ambition; et entre ces deux passions la lutte s'étant engagée, ce fut l'ambition qui l'emporta. Après avoir été séduite, Héloïse fut sacrifiée. Elle n'avait aucun goût pour le cloître : fin de nous persuader qu'elle y entra volontairement, Abélard associe des mots qui se repoussent : *ad imperium nostrum. sponte velata*, ose-t-il dire.

Pendant la seconde partie de sa vie, Abélard paye cruellement, trop cruellement, la peine de ce crime et la rançon de son immense renommée. Son prestige n'est point détruit, mais il est affaibli; ses ennemis s'enhardissent alors, et malgré le secours d'amis fidèles, lui infligent de cuisantes souffrances. Cependant parmi ses tourments il convient de distinguer. Tous n'ont pas les mêmes causes : les uns lui viennent soit de l'envie qu'il excite et qu'il excelle à irriter par son humeur agressive; les autres sont la conséquence de sa liberté d'esprit et de ce qu'il est, selon la forte et juste expression de M. V. Cousin, un révolutionnaire. La philosophie lui doit moins de reconnaissance pour les premiers que pour les seconds.

Après l'affreuse humiliation qui l'avait précipité de si haut, retiré à Saint-Denis et devenu moine, qu'avait-il à faire? à étudier, à philosopher, selon ses expressions, non plus pour le monde, mais pour Dieu seul. Il le fit, mais il ne s'en tint pas là. Cédant à des sentiments honnêtes, mais emporté aussi par ce besoin de lutte et de polémique qui souvent le poussa jusqu'à la satire, il s'éleva avec violence, en particulier et en public, contre la vie toute mondaine, les désordres et la licence des moines et de l'abbé lui-

même (1). Au fond, il avait raison. Mais un homme dont les amours encore récentes et les étranges mésaventures étaient dans toutes les mémoires, était-il reçu à prendre le rôle de censeur et de juge impitoyable? Une seule attitude lui convenait à cette date, l'attitude du bon exemple, de la modestie, et plus tard de la persuasion. Au lieu de cela, il flagelle, il tonne, et déchaîne contre lui-même cet orage de vengeance qui éclata dans toute sa fureur au concile de Sens. Audacieux dans l'attaque, la défaite le laissait accablé, désespéré, blasphémant et accusant Dieu lui-même. Tel il parut de plus en plus; et quand la haine, qui n'oublie rien, osa jeter d'infâmes soupçons sur ses rapports si innocents et si purs avec l'abbesse du Paraclet, il songea à quitter les pays chrétiens et à chercher parmi les gentils un asile où il pût en repos, vivre, dit-il, conformément à la foi du Christ. Toutefois il se relevait promptement et revenait toujours à cette humeur belliqueuse et blessante qui n'épargna pas saint Bernard, dans un temps où ses relations avec lui étaient amicales encore. L'abbé de Clairvaux, visitant le Paraclet, avait remarqué qu'on y récitait l'Oraison dominicale avec une légère variante, et l'observation qu'il en avait faite était parvenue aux oreilles d'Abélard. Celui-ci écrivit à saint Bernard une longue lettre que M. Cousin a publiée, et où Abélard critique à son tour en termes mordants, l'office suivi à Clairvaux (2).

(1) *Abælardi*, *Op.* Ed. V. Cousin, t. I, p. 17. « Quorum quidem intolerabiles spurcitias ego frequenter atque vehementer modo privatim, » modo publice redarguens, omnibus me supra modum onerosum atque » odiosum effeci. »

(2) *P. Abælardi Opera*, t. I, p. 622, Epistola ad divum Bernardum. — M. de Rémusat: *Abélard*, t. I, p. 178.

« Vos chants, lui dit-il à peu près, frappent les fidèles de » stupeur; ce n'est pas l'admiration qu'ils excitent, mais la » dérision. Il semble ou que le monde n'ait pas besoin de » vos prières, ou que vous n'ayez pas besoin des suffrages » des saints. » C'est ainsi qu'en accusant à tout propos et hors de propos, Abélard se préparait à lui-même d'implacables accusateurs.

Assurément cet esprit critique, cette habileté à saisir les côtés faibles des hommes et des doctrines, cette éloquence prompte, aiguë et perçante comme la flèche, sont des armes nécessaires à ceux qui, comme Abélard, sont nés révolutionnaires. Attaquer et se défendre, voilà leur vocation et leur vie. Reste à savoir si le maître Pierre fut révolutionnaire simplement par tempérament et d'instinct, et presque en l'ignorant, ou s'il le voulut être à son plein escient.

La réponse à cette question est dans les textes réunis et publiés par M. V. Cousin. En dialectique comme en théologie, Abélard se montre invariablement pénétré du plus entier respect pour l'autorité. Soit qu'il livre bataille au nominalisme ou au réalisme, il cherche ses arguments dans l'autorité, c'est-à-dire dans Aristote et dans son commentateur Boëce; les arguments empruntés au sens commun et au raisonnement ne viennent qu'en seconde ligne. De même, dans les problèmes et dans les discussions théologiques il invoque constamment l'Écriture sainte et les Pères latins, principalement saint Jérôme et saint Augustin. Peu s'en faut qu'il ne fasse le procès à Aristote pour avoir osé méconnaître l'autorité de son maître Platon. Ainsi, quoiqu'il ait eu dans son propre jugement une confiance démesurée, il n'a pas eu ce dédain de l'autorité

et de la tradition qui est l'un des caractères saillants des véritables révolutionnaires.

En second lieu : si Abélard est un esprit libre, il n'a pas toujours l'âme libérale. Il aime l'indépendance et la liberté, mais pour lui-même bien plus que pour le compte d'autrui, semblable en ce point à ces hommes de tous les temps qui, selon le mot de M. Rémusat, ne sentent le poids de la chaîne que quand ils la portent eux-mêmes. Un seul fait, entre autres, mettra en lumière ce côté du caractère de notre philosophe. M. de Rémusat avait cité dans son ouvrage sur Abélard une lettre de celui-ci à l'évêque de Paris, Gilbert, contre Roscelin, lettre dont l'authenticité était encore contestée, mais où l'éminent académicien n'hésitait pas à reconnaître la main de l'auteur de la *Dialectique*. Depuis, M. Cousin a retrouvé, dans le manuscrit 2923 de la Bibliothèque impériale, la même lettre avec ce titre : *Petri Abœlardi Epistola G. Dei gratia Parisiacœ sedis episcopo*, etc., etc. Voilà donc l'origine de ce morceau bien établie. Elle serait confirmée, au besoin, par la lettre de Roscelin, à laquelle répond Abélard. M. Schmeller, en effet, a retrouvé cette lettre à Munich, et M. Cousin la publie dans l'*Appendix* du second volume de son édition. Or que voyons-nous dans la page qu'Abélard adressait, remarquez-le, à un évêque de Paris? Rien moins qu'une dénonciation toute pleine de fureur, où il qualifie Roscelin de faux dialecticien et de faux chrétien, et où il déclare justes les persécutions, l'exil, les verges, presque la mort, que l'autorité ecclésiastique avait infligés au malheureux chanoine de Compiègne, en punition de son nominalisme et de son trithéisme. Roscelin, à cette époque, était pardonné : les paroles haineuses d'Abélard respirent le désir

le livrer à de nouveaux juges. Il est vrai que la lettre
Roscelin est d'une violence, d'une grossièreté, d'un
nisme incroyables; il est encore vrai qu'il y dénonçait
i-même Abélard, par qui il croyait avoir été attaqué, et
ue, le frappant au cœur, pour ainsi dire, il lui reprochait
'ulbert trahi et Héloïse séduite (1). Mais quel triste échange
e délations et d'invectives! et où trouver, dans ces deux
ettres, le moindre souffle d'esprit libéral?

Ce qu'il y a eu d'incontestablement libéral dans Abélard, 'a été son estime pour la philosophie, son admiration pour es philosophes, l'essor naturel de son esprit, sa méthode l'examen principalement, et l'application qu'il en a faite aux plus graves problèmes. Mais il ne paraît avoir ni compris toute la puissance, ni calculé toute la portée du formidable instrument qu'il a manié. Ses adversaires, avec une clairvoyance plus grande, quoique incomplète encore, ont aperçu de quels dangers la dialectique renaissante menaçait ce qu'il importait de tenir au-dessus de la discussion. Voilà pourquoi ils l'ont persécuté et condamné, persécutant ainsi et condamnant la libre pensée, d'abord au concile de Soissons, puis au concile de Sens. Quant à

(1) Citons au moins quelques lignes de cette lettre fort curieuse et très-peu connue : « Tu vero viri illius nobilis et clerici, Parisiensis » etiam ecclesiæ canonici, hospitis insuper tui ac domini, et gratis et » honorifice te procurantis non immemor, sed contemptor, commissæ » tibi virgini non parcens, quam conservare ut commissam, docere ut » discipulam debueras, effreno luxuriæ spiritu agitatus, non argumen- » tari sed eam fornicari docuisti, in uno facto multorum criminum, » proditionis scilicet et fornicationis reus, et virginei pudoris violator » spurcissimus. » Le reste ne peut être cité même en latin. — Edit. V. Cousin, tom. posterior, p. 802.

lui, jamais il n'a accepté l'accusation d'hérésie, jamais i n'a voulu se séparer du dogme, ni créer un schisme. No croyons en voir la preuve dans l'offre qu'il fit à Soisso de rétracter toute proposition douteuse, puis dans sa to chante *Confession de foi à Héloïse*, enfin dans l'*Apolog* qu'il écrivit après sa réconciliation avec saint Bernard. O insinue que cette confession suprême ne rétracte rie Nous l'accordons; mais c'est qu'Abélard croyait sincèr ment à l'intégrité de sa croyance catholique. Il prétend toujours éclaircir et démontrer, jamais modifier ni ébran ler. Voilà, selon nous, ce qui ressort nettement de s œuvres. De sorte que, s'il y avait lieu de caractériser un fois de plus, après son illustre éditeur et son éminent hist rien, le Descartes du XIIe siècle, nous dirions en deux mots Abélard, fut, dans la sphère de la pensée, un révolutionnaire inconscient.

II.

Sans parler encore de théologie, et à ne considérer que la question des genres et des espèces, soit qu'Abélard réfute l'opinion d'autrui, soit qu'il établisse la sienne, il va plus vite et il pénètre plus profondément que ses contemporains. Comme eux, il ne croit être que dialecticien. Il n'attribue qu'à la logique ses succès et ses infortunes (1). Mais avec la seule logique, il n'eût pas innové, et il a été novateur.

(1) *Epistola et fidei confessio ad Heloissam*, t. I, p. 680. « Soror » mea Heloissa. . . odiosum me mundo reddidit logica. »

n'y a-t-il donc de nouveau dans sa méthode? On y découvre, même sous les formes les plus syllogistiques, un élément psychologique, plus apparent, il est vrai, dans ses œuvres dogmatiques, notamment dans le *De intellectibus*, mais que le tissu des premières argumentations d'Abélard laisse apercevoir déjà.

On a justement remarqué, en effet, que la question des universaux n'étant rien moins que celle de la constitution des êtres, il est impossible de l'aborder sans franchir les limites où s'enferme le raisonnement et sans se risquer sur les terres de l'ontologie. Or l'être que nous connaissons le mieux, c'est l'homme, et, bon gré mal gré, ce que nous savons de nous-mêmes, de notre propre individu, intervient toujours pour une certaine part dans nos raisonnements sur l'être. Cette intervention de l'ontologie personnelle dans la science de l'être en général est même d'autant plus sensible, que la philosophie est plus en possession d'elle-même et plus maîtresse de ses progrès. A ce point de vue, la philosophie d'Abélard réclame une sérieuse attention. Presque toutes les raisons qu'il oppose aux réalistes se ramènent, croyons-nous, à un fait unique et fondamental, savoir : le caractère nécessairement individuel de toute substance réelle. Ce fait, il l'a rencontré dans Aristote où Boëce le lui a montré : mais il s'y attache avec une prédilection et une énergie singulières. Il se l'approprie tellement, qu'il paraît l'avoir lui-même découvert, et l'avoir découvert en lui-même. Contre Roscelin et les nominalistes, il soutient avec la même force la réalité intellectuelle des concepts généraux, dont l'observation lui atteste l'existence dans son propre entendement. Purement logicien ou dialecticien, il eût glissé vers l'un ou l'autre

des deux partis extrêmes. Ce qui le retient entre les deux, c'est un commencement d'emploi philosophique du sens intime. Mais ce qui l'empêche aussi de s'élever à une hauteur suffisante pour dominer et concilier les. opinions contraires, c'est que sa psychologie inexpérimentée et timide ne pousse pas encore jusqu'à cette analyse de la raison qui place en Dieu même les concepts universels et nécessaires. Essayons de justifier par l'étude de quelques textes importants les propositions que nous venons d'énoncer.

Comme M. Cousin, nous pensons que la polémique d'Abélard contre ses adversaires en dialectique a traversé trois phases principales. Il réfute : 1° le réalisme absolu représenté par la première opinion de Guillaume de Champeaux; 2° le réalisme platonicien et très-voisin de l'alexandrinisme de Bernard de Chartres; 3° la théorie de l'indifférence ou de la non-indifférence qui fut l'opinion modifiée de Guillaume de Champeaux.

Voici quelle était la première thèse de celui-ci : « L'humanité est une chose essentiellement une, qui ne possède pas en elle-même mais à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Cette chose, en restant essentiellement la même, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme ; et hormis ces formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien en Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous la forme de Platon. » Ajoutons tout de suite que, selon Guillaume et ses partisans : « Lors même que la rationalité (et par conséquent l'humanité) ne serait pas en quelque individu, elle n'en subsisterait pas moins réelle-

« ment (1). » Il est impossible d'affirmer plus catégoriquement que l'humanité est une chose (*res*), une substance qui existe réellement, soit dans les individus, soit même en dehors des individus, et en l'absence de toute existence individuelle quelconque.

A l'encontre de cette théorie, Abélard élève une objection qu'il varie plusieurs fois, mais dont toutes les formes reproduisent au fond un seul et même argument, qui a son expression la plus vive dans les termes suivants : « Si le » genre est l'essence de l'individu, et s'il est tout entier » dans l'individu (sous-entendu : à titre de substance), de » sorte que la substance entière de Socrate est en même » temps la substance entière de Platon, il s'ensuit, que » quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la sub» stance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome » et à Athènes, et, par conséquent, en deux lieux à la » fois; » ce qui implique contradiction et absurdité. Il a paru qu'ici Abélard exagérait et dénaturait la pensée de Guillaume de Champeaux, afin d'en avoir plus aisément raison. Abélard n'en était pas incapable, non certes par mauvaise foi, mais emporté, comme il arrive, par le besoin du triomphe. Cependant nous prions que l'on veuille bien considérer que Guillaume et les siens attribuaient au genre la réalité proprement dite de la substance, du sujet, de ce fond nécessaire que la raison met sous les propriétés. Si une telle substance, qu'on la nomme ou non le genre, sert de substrat, de sujet commun à tous les individus de l'humanité, comme la substance, prise en tant que sujet, est

(1) Ouvrages inédits : *De generibus et specieb.* p. 517. « Nam secun» dum eos, etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura per» maneret. »

indivisible, Platon et Socrate ayant même substance, Socrate est Platon, Platon est Socrate, et là où est l'un, l'autre est aussi. Guillaume n'acceptait pas cette conséquence, et nous le comprenons; mais son principe y conduisait. Il n'y eût échappé qu'en refusant au genre la substantialité séparée. Or, c'eût été la ruine complète de son système.

Mais il était tellement loin de là, au moins dans les commencements, qu'il qualifiait du nom d'accidents les différences individuelles. N'était-ce pas transporter exclusivement au genre la réalité substantielle, et en dépouiller le sujet individuel, lequel était réduit ainsi à l'état de pur phénomène? Le savant M. Ritter pense que Guillaume prenait le mot d'accident dans un sens très-large (*in sehr weitem Sinn nahm*) (1). A la bonne heure. M. Ritter ajoute que c'était là peut-être une conséquence de la pesante dialectique de Guillaume, mais une conséquence par lui-même écartée. Nous y consentons, quoique nous n'en ayons pas la preuve certaine. Mais c'est le tort de toutes les dialectiques « pesantes » d'aller tomber par delà le but où s'arrête la raison, et c'est le mérite des dialecticiens qui s'élancent du ferme point de départ des faits, de s'arrêter à la juste limite, et de forcer les logiciens à y revenir. Alors même qu'Abélard abuse des ressources merveilleuses de son esprit, et ne dédaigne pas absolument de recourir au sophisme, on sent que, pour triompher, il aurait assez de la puissance qu'il trouve dans le sentiment de la personnalité dont il est tout rempli. Il n'a pas posé la question du principe de l'individualité, mais il en a admirablement

(1) *Geschichte der christlichen Philosophie*. Dritter Theil, p. 357.

préparé les termes et les données. Quant à Guillaume de Champeaux, l'exagération de son réalisme paraît explicable si l'on se souvient que, déjà depuis longtemps, la scholastique, aventureuse dès son enfance, avait associé la question des universaux à l'exposition du mystère de la Trinité. La Trinité semblait devoir être un genre réel, dont les trois personnes divines formaient les différences individuelles. Dès que les genres n'étaient plus des réalités, il ne restait dans la Trinité que trois personnes divines, mais sans unité vivante. La peur de porter atteinte au dogme ou seulement de paraître l'altérer, pouvait bien égarer des esprits d'ailleurs estimables. Abélard ne pensait jamais à ce danger qu'après l'avoir couru, et il fallait que les dénonciations dirigées contre lui vinssent l'en avertir. Cette absence de préoccupation et ce manque de prudence sont, comme on le sait, habituels aux esprits frappés d'un rayon de vérité nouvelle.

Cette lumière éclaira beaucoup moins Abélard dans sa polémique contre le réalisme particulier de Bernard de Chartres. Il pouvait bien, avec une intelligence telle que la sienne, mieux entendre Aristote que ses contemporains, et même, plus d'une fois, deviner sous le texte purement logique des *Catégories*, ou purement grammatical de l'*Interprétation*, deviner, disons-nous, quelque chose du sens profond de la *Métaphysique* et du *Traité de l'âme*, ces deux ouvrages fondamentaux du Stagyrite, que la scholastique ne possédait pas encore. Aristote, en effet, est un génie régulier et systématique, dont la pensée, ramenée à quelques formules concises, se trahit, s'indique, si elle ne se révèle pas, jusque dans le moindre de ses écrits. Mais il n'en est pas de même de Platon : sa doctrine, loin de se

concentrer, se disperse et se dérobe. Ce n'est pas sans peine que nous réussissons, plus ou moins, à la saisir aujourd'hui dans ses dialogues réunis et comparés. Comment Abélard eût-il retrouvé Platon tout entier dans la traduction du Timée par Chalcidius, ou comment, ne le connaissant que là, eût-il pu le reconstruire ? Ne soyons donc ni trop surpris ni trop sévère à la lecture de sa réfutation du platonisme de Bernard de Chartres.

La voici en deux mots. On lit dans le *Metalogicus* de Jean de Salisbury et M. Cousin a cité un passage ainsi conçu : » Bernard de Chartres et ses sectateurs entreprirent la » tâche trop ardue de concilier Aristote et Platon; toute- » fois m'est avis qu'ils vinrent trop tard et que c'était un » labeur chimérique que de mettre d'accord après la mort » des hommes qui, vivants, ne purent jamais s'en- » tendre (1). » La verve maligne de Jean de Salisbury est ici plus piquante que son jugement n'est juste. Bernard de Chartres et ses disciples venaient trop tôt, au contraire, puisqu'ils ne connaissaient encore qu'imparfaitement les deux génies philosophiques entre lesquels ils prétendaient sceller la paix. Quoi qu'il en soit, ce Bernard, le plus parfait platonicien du siècle, selon le même écrivain, admettait les idées et leur éternité, mais non pas leur coéternité avec Dieu. C'est évidemment à cette forme particulière du réalisme que s'adresse une double objection d'Abélard contenue dans le fragment sur *Les genres et les espèces* (2). « Les genres et les espèces sont ou créateur ou créature.

(1) *Metalogicus*, lib. II, c. 17. — M. Cousin, fragments de philosophie du moyen âge, p. 139.
(2) Ouv. inédits, p. 517.

» S'ils sont créature, le créateur a dû être avant sa créature.
» Ainsi Dieu a été avant la justice et la force, que quel-
» ques-uns n'hésitent pas à considérer comme étant en
» Dieu et comme quelque chose de différent de Dieu ; de
» sorte que Dieu aurait été avant d'être juste et fort. »
Telle est la première objection d'Abélard. N'examinons que celle-là. Notre philosophe reproche aux platoniciens de son temps de distinguer en Dieu une justice et une force qui sont Dieu même, et une justice et une force qui, tout en étant en Dieu, sont néanmoins différentes de Dieu. Rien cependant n'est plus légitime que cet idéalisme, à ne l'envisager du moins qu'en ces termes et dans cet exemple. La raison et la conscience psychologique, opérant de concert, nous enseignent que Dieu est la justice et la force idéales ou divines, et que, conséquemment, il y a en Dieu une justice et une force qui sont Dieu. Mais la raison nous affirme en outre que les idées de la justice en général et de la force en général, idées qui s'étendent à toute justice et à toute force, finie ou infinie, parfaite ou imparfaite, que ces idées sont éternellement en Dieu, mais ne sont pas Dieu lui-même au même titre que sa justice et sa force idéales. En effet : celles-ci sont des attributs divins ; et quand Dieu les conçoit, c'est-à-dire éternellement, tout l'objet et toute l'idée sont en Dieu ; tandis que, lorsque l'intelligence divine pense la justice en général, la justice abstraite, une partie des objets qu'embrasse cette idée n'est pas en Dieu, puisque la justice humaine, par exemple, n'existe que dans l'homme. Voilà, au fond, ce que Bernard de Chartres essayait de dire. En ce point, s'il l'avait assez expliqué, il aurait eu raison. Mais Abélard ne le comprend pas, et il ne le comprend pas à cause de l'insuffisance de sa psycho-

logie. Il n'a pas discerné dans la raison l'idée générale de l'idée nécessaire, la notion du genre de la conception du type idéal. Son traité *De intellectibus* nous en sera plus bas une preuve. Mais, au surplus, on peut pardonner à Abélard de n'avoir pas aperçu la vérité contenue dans le platonisme de Bernard de Chartres. Il est bien arrivé à Aristote de méconnaître, dans Platon, la théorie de l'idéal, et de la confondre, chose étrange, avec la théorie de l'abstrait et du général.

D'ailleurs la philosophie doit lui savoir gré d'avoir non-seulement employé avec une dextérité extraordinaire le procédé de la généralisation, mais d'en avoir approfondi les lois et le mécanisme au point de n'avoir pas souffert que les règles en fussent violées devant lui. C'est grâce à cette science, psychologique autant que logique, de la formation par l'esprit des espèces de genres, qu'il put dévoiler le vice radical de la théorie de la non-différence, et décourager Guillaume de Champeaux, en lui ôtant cet asile où s'était réfugié son réalisme aux abois.

La seconde thèse de Guillaume consistait effectivement à soutenir que l'universel ou le genre, par exemple l'humanité, est tout entier identique dans chaque individu, non plus comme substance essentielle, mais comme substance commune à tous, nulle part différente d'elle-même, et par conséquent indifférente. De là, la doctrine de l'indifférence ou de la non-différence. On pourrait en une certaine façon la soutenir; mais Guillaume la développait de telle sorte qu'il la rendait insoutenable. Abélard lui-même nous en a conservé le développement, dont voici le résumé.

« Il n'y a autre chose que l'individu. Mais l'individu,

» envisagé à différents points de vue, devient l'espèce, le
» genre et enfin le genre suprême. Socrate est un individu,
» parce que la *socratité* n'est qu'en lui. Oubliez la socratité
» et ne songez qu'au sens du mot *homme*, Socrate devient
» l'espèce. Oubliez l'humanité; faites en outre abstraction
» de la *rationalité*, et de la *mortalité*, Socrate devient
» l'*animal*, c'est-à-dire le genre. Enfin négligez toutes ces
» formes, et ne considérez dans Socrate que la *substance* :
» vous avez alors tiré de l'individu le genre suprême,
» l'être. »

Conclusion : « Socrate, en tant que Socrate diffère de
» tout ce qui n'est pas Socrate; mais en tant qu'homme, il
» a en soi plusieurs qualités qui, en lui, ne sont pas diffé-
» rentes des qualités des autres hommes. Ce non-différent
» qui est en lui, c'est l'*indifférence*, c'est aussi le genre.
» Donc le genre est tout entier dans chaque individu, mais
» sous la forme de l'indifférence : *indifferenter*. »

Reproduisons maintenant et apprécions la réfutation d'Abélard. D'abord à l'*indifférence* et au procédé par lequel on prétend y aboutir, Abélard oppose Porphyre et Boëce : Porphyre (1), d'après lequel : « Le genre est ce qui s'affirme
» de plusieurs différents en espèce, l'espèce ce qui s'affirme
» de plusieurs différents en nombre; » Boëce (2), qui dit :
» L'espèce n'est pas autre chose qu'une pensée collective
» qui se recueille de la ressemblance substantielle d'indi-
» vidu qui diffèrent numériquement. Le genre est une
» pensée tirée de la ressemblance des espèces. » Mais Abélard ne s'en tient pas à l'autorité; il y ajoute le témoignage

(1) *Porphyr*. Isagoge II.

(2) Bœth. *In Porphyr*, l. I, p. 56. — Et M. de Rémusat, *Abél.* II, p. 36, 37.

de la raison. Il serait trop long de transcrire les syllogismes qu'il accumule contre cette troisième thèse réaliste; mais on les peut ramener à ces quelques propositions : « Si tout » individu est, à lui seul, une espèce, Socrate est une » espèce; si tout individu est universel, Socrate est un » genre, et s'il est un genre, il n'est plus un individu; il » n'est plus Socrate. »

Sous cette argumentation dont l'apparence est subtile, dont le fond est remarquablement solide, se cache, selon nous, une exacte psychologie de l'acte de la généralisation dont les partisans de la *non-différence* renversaient la marche et détruisaient le caractère. A les bien entendre, ils transformaient la généralisation en une manière d'opération *à priori*, laquelle, par une vertu jusqu'à eux inconnue, tirait de l'individu, d'un seul individu comme principe, l'espèce, le genre et le genre suprême comme conséquences. C'était la logique se niant elle-même. Le regard pénétrant d'Abélard aperçut cette faute énorme et la mit dans tout son jour. Il vit, après ses maîtres, nous en convenons, mais du moins il vit avec eux, en écartant tous les voiles syllogistiques, que la généralisation repose nécessairement sur la comparaison; que la comparaison qui saisit les ressemblances ou les différences entre plusieurs termes, exige que l'intelligence opère sur plusieurs individus, et partant, que de Socrate tout seul, il est impossible de déduire l'espèce, le genre et le genre suprême; à moins de se faire l'étrange illusion de croire que lorsqu'on pense à l'homme en général à propos de Socrate, c'est dans la considération du seul Socrate qu'on a puisé cette idée abstraite.

Mais la théorie de la *non-différence* avait un autre tort: elle était comme l'affirme Abélard, qui l'expose, la destruc-

tion de la première doctrine de Guillaume de Champeaux. Dans celle-ci, que l'on s'en souvienne, le genre était la substance; bien plus, le genre était l'essence, et les individus n'étaient, peu s'en fallait, que des accidents advenus à la substance commune; d'où il s'ensuivait que la plus grande réalité appartenait au genre, et, au contraire, la moindre réalité à l'individu vivant. Dans la doctrine de l'*indifférence,* tout est changé : le genre perd le caractère éminent de l'essence que Guillaume lui avait autrefois conféré; il n'est plus, à sa suprême hauteur, que le fond commun, effacé, indéterminé, que laisse après elle la soustraction de toutes les propriétés : il est la pure et nue puissance d'Aristote; et c'est à l'individu que reviennent l'être, la réalité et la vie. C'était une capitulation complète, encore que déguisée. Personne ne s'y méprit : on déserta l'école de Guillaume, et il y avait de quoi chanter victoire, même pour qui n'eût pas eu l'amour-propre plus qu'ordinaire d'Abélard.

Toutefois, cette théorie de la *non-différence* appartenait-elle à Guillaume de Champeaux et est-ce sur ce terrain qu'il fut vaincu définitivement par Abélard? M. V. Cousin a le premier soutenu cette opinion, et après lui, M. de Rémusat et M. Hauréau l'ont admise, tout en remarquant que Gautier de Mortagne et Adélard de Bath avaient, eux aussi, professé un certain réalisme fondé sur cette idée particulière de l'*indifférence* (1). Mais M. Ritter est d'un autre avis (2). Il estime que, dans le texte de l'*Historia calami-*

(1) M. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 34. — M. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, t. I, p. 261-263.

(2) *Geschichte der christlichen Philosophie.* Dritter Theil, p. 358, note 2.

tatum, où Abélard raconte comment il contraignit son adversaire non-seulement à modifier, mais à détruire sa première doctrine, il faut écarter la variante *indifferenter*, reproduite en marge par d'Amboise, et conserver l'ancienne leçon *individualiter*. Selon le savant allemand, M. Cousin n'a pas apporté de suffisantes preuves à l'appui de la correction qu'il introduit. Nous aurions souhaité que M. Ritter eût discuté en détail, au lieu de la juger sommairement dans une note de six lignes, la correction proposée par l'éditeur d'Abélard. Nous rappellerons donc les raisons fournies par M. Cousin, afin qu'on en apprécie l'importance. La première, c'est que le mot *individualiter*, à l'endroit où on le place, est une naïveté ou un non-sens : une naïveté, s'il veut dire que l'universel ou le genre est individuellement dans chaque individu, ce qui n'a pas besoin d'être dit, et se comprend assez de soi-même, comme le remarque M. Ritter (*es versteht sich von selbst*); un non-sens, si l'on essaye de l'interpréter autrement, car alors il est impossible d'en tirer la moindre signification. Voilà donc le mot *individualiter* condamné, en quelque sorte, par son évidente absurdité. Que faire alors? Laisser un blanc dans le texte? Mais un des éditeurs d'Abélard nous offre une variante qu'il n'avait apparemment pas inventée, et qui a le double mérite de répondre exactement à l'une des théories réalistes, et d'expliquer de la façon la plus plausible la modification que Guillaume de Champeaux apporta, d'après Abélard, à sa première doctrine. Pourquoi ne pas l'accepter? En vérité, il ne lui manque plus qu'un titre à notre confiance, c'est d'être retrouvée dans quelque manuscrit; et jusque-là elle nous semble très-suffisamment établie. Avec le mot *individualiter*, M. H. Ritter ne se rend

pas tout à fait compte de la victoire qu'Abélard prétend avoir remportée sur l'écolâtre de Saint-Victor : cet embarras est tout naturel ; le texte, ainsi lu, obscurcit et embrouille tout. Mais, avec la variante de d'Amboise, la lumière se fait sur l'un des points les plus curieux de cette querelle mémorable.

Au total, nous sommes convaincu qu'Abélard obtint sur le réalisme, représenté par Guillaume de Champeaux, plus d'un avantage sérieux, et un dernier triomphe, qui fut décisif. Nous croyons, en outre, que sa force lui vint non pas seulement de son habileté consommée à se servir tantôt de l'autorité et tantôt du raisonnement, mais encore d'un commencement très-visible déjà d'observation et de psychologie, au moyen duquel il multipliait, diversifiait, renouvelait les textes d'Aristote, de Porphyre et de Boèce, et donnait à son argumentation cette vigueur et cette souplesse que personne ne peut communiquer à des raisons d'emprunt. Abélard parlait déjà en son propre nom ; déjà il défendait quelque chose comme son idée ou sa découverte personnelle. Nous pourrions encore suivre la trace, ou plutôt la saillie de cette énergie naissante de l'esprit nouveau dans la polémique de maître Pierre contre Roscelin. Mais sa critique du nominalisme se lie et se mêle étroitement à sa doctrine conceptualiste, et nous y arrivons.

III.

Le nominalisme pur, c'est le pur empirisme, et Roscelin est, parmi les scholastiques, l'ancêtre de Condillac. Dire, comme le premier, qu'il n'y a que des individus, objets de nos sens ; ou, comme le second, qu'il n'y a que des sen-

sations, c'est tout un. Roscelin a-t-il enseigné dans sa rigueur la doctrine qu'Abélard lui attribue? Cette question n'est pas entièrement vidée. Mais ce qui importe et ce qui est hors de doute, c'est que l'absolu nominalisme a été attaqué de front et réduit à l'absurde par Abélard.

La thèse de Roscelin, telle, du moins, que la reproduit Abélard, se ramène à cette triple affirmation : il n'y a que des individus ; au-dessus des individus, les genres et les espèces ne sont que des mots ; au-dessous des individus, les parties des individus et des touts ne sont que des mots et ne sont rien.

Ces étranges assertions de Roscelin et des siens (car il eut son école) inspirent à Abélard une abondance singulière d'objections, où se joue et se déploie sa merveilleuse souplesse de dialecticien. M. Cousin a publié, dans le volume des ouvrages inédits, et traduit, dans sa belle introduction, la plupart de ces curieux arguments ; M. de Rémusat en a intercalé plusieurs dans son exposition de la doctrine du maître Pierre. Citons néanmoins celles d'entre ces raisons qui mettent en plus vive saillie la verve critique et le bon sens, parfois tout français, d'Abélard.

Que les genres et les espèces ne soient rien, Abélard le nie. Il estime, avec l'autorité, que ce sont là des choses, *res*. « L'autorité affirme, dit-il (1), que les genres et les » espèces sont des choses. » Boèce dit, dans son Commentaire sur Porphyre (2) : « On ne doit entendre par espèce » qu'une conception recueillie en vertu d'une ressem» blance substantielle sur une multitude d'individus dis-

(1) Ouvrages inédits, p. 522-524. Nous citons la traduction de M. Cousin, *Frag. de phil. du moyen âge*, nouv. édit. p. 171.

(2) *Boeth. in Porphyr.* p. 56.

» semblables; par genres, une conception qui résulte de la » ressemblance des espèces. » Que ces ressemblances soient appelées par Boèce des choses, c'est ce que démontre clairement un passage qui se trouve un peu plus haut : « Il y a » donc des choses de cette nature dans les objets corporels » et sensibles; mais elles sont conçues indépendamment » des objets sensibles. » On comprend qu'Abélard se fonde sur cette doctrine de Boèce : il y trouvait les éléments de son conceptualisme et de son réalisme, tels que nous essayerons de les démêler. Adopter et prendre à son compte le passage précédent, c'était se placer d'emblée entre les deux solutions extrêmes. Mais il fallait prouver que les genres et les espèces ne sont pas uniquement des mots Abélard n'en est pas en peine ; qu'on en juge :

« Puisque, suivant eux, il n'y a rien que des individus, » et que cependant ces individus sont exprimés tant par » des mots universels que par des mots singuliers, *animal* » et *homme* signifieront absolument la même chose (1). »

Cet argument, si brièvement présenté, est gros de conséquences mortelles au nominalisme. Abélard ne les a pas déduites. Ses historiens n'ont pas eu le temps de les développer. Selon nous, les voici, ou du moins, voici la plus grave.

S'il n'existe au monde que des individus, si les genres n'ont aucune réalité quelconque, et les espèces pas davantage, chaque individu devient seul de son genre. Il en résulte aussitôt qu'il n'y a plus que des caractères propres, des qualités individuelles, des attributs singuliers. Dans un univers ainsi composé, seuls les noms propres ont un sens; les

(1) Ouvrages inédits, I. I.

noms communs sont impossibles, et les adjectifs changent de signification chaque fois qu'on les applique à un individu différent. Que devient alors la langue ? En vérité, les nominalistes restaient en deçà de leurs principes, car, où la chose signifiée disparaît, il est contre la raison de maintenir le signe. Mais ce n'est pas tout : une fois les genres supprimés et le langage réduit à n'exprimer que le particulier c'en est fait de la science. Aristote le savait bien, quand il écrivit ce jugement marqué à l'empreinte de son génie : Il n'y a de science que du général. Platon l'avait su et proclamé avant Aristote. Que l'adversaire de Roscelin eût connu la *Métaphysique* et le *Théétète*, il était homme à développer l'argument que nous avons transcrit et à en tirer, avec son habileté, sa finesse et son ironie, une victorieuse réfutation de cette doctrine, toujours combattue et toujours renaissante, qui ne voit jamais qu'elle marche droit à la négation de la science et de la philosophie.

Roscelin prétendait encore que les parties d'un tout quelconque ne sont que des mots, de la même façon que les espèces et les genres. « Mon maître Roscelin, dit Abélard (1), professait cette opinion insensée, qu'aucune » chose n'est formée de parties ; il réduisait à de purs mots » les parties, comme il faisait les espèces. » Et Roscelin prouvait sa thèse par des arguments à lui. Il disait qu'un mur n'est point une partie de la maison, parce qu'il serait alors partie du tout et *partie de lui-même*, ce qui est insoutenable, et parce que, en outre, le mur, dans ce cas, se précéderait lui-même, ce qui ne se peut en aucune façon.

(1) Ouvrages inédits, p. 491 : *Fragm. de phil. du moyen âge*, p. 400 et 447.

Abélard démêle promptement le sophisme caché sous ces deux raisonnements. « On peut dire, réplique-t-il, du mur,
» qu'il fait partie de lui-même *et du reste*, mais en tant
» que réunis et *pris ensemble*. Lorsqu'on dit que la maison
» est ces trois choses, le mur, le toit et le fondement, on ne
» veut pas dire qu'elle est chacune d'elles *prises à part*,
» mais toutes trois unies et *prises ensemble*; de même le
» mur est une partie de lui-même et du reste réunis, c'est-
» à-dire de la maison entière, mais non pas de lui-même
» tout seul : il précède lui et le reste réunis, mais il ne se
» précède pas pour cela lui-même, car le mur a été avant
» d'être réuni au reste. Il faut semblablement que chaque
» partie existe avant de former la collection où elle sera
» comprise. »

En lisant ce passage, on ne peut s'empêcher de remarquer combien Abélard est supérieur à ses adversaires. Ceux-ci, évidemment, s'enivraient de logique, au point d'oublier et la logique et le bon sens. Abélard, lui, est maître de l'instrument dont il se sert, bien loin d'en être l'esclave. Il met le sens commun au-dessus de la logique. Il retourne contre ses rivaux l'arme dont ceux-ci le menaçaient. Toutefois, telle est la mécanique fatale du syllogisme, qu'elle peut fausser et faire dévier les esprits les mieux trempés. L'intelligence d'Abélard s'est plus d'une fois prise à ce piége; et nous en avons justement un exemple dans le second des deux seuls textes que lui-même nous ait transmis sur sa lutte avec Roscelin. Dans la lettre à l'évêque de Paris, que nous avons citée déjà (1), Abélard accuse son ancien maître d'avoir, par sa doctrine

(1) Voir notre premier paragraphe.

de la nullité des parties, corrompu le sens des saintes Écriture : « Car, à ce compte, dit-il, dans l'endroit où » l'Écriture rapporte que Jésus mangea une partie d'un » poisson, il devrait dire qu'il s'agit seulement d'une par- » tie du mot poisson, et non pas d'une partie de la chose » elle-même. » Abélard défigure ici, sans le savoir apparemment, la théorie qu'il réfute. Selon ce qu'il nous en a lui-même appris, cette théorie était non que tel individu, telle chose, telle poisson, ne fût qu'un mot, mais que les parties du poisson n'étaient que des mots. En sorte que Roscelin aurait, bon gré mal gré, fait dire à l'Écriture que Jésus mangea une partie de poisson, laquelle partie n'était qu'un mot. C'est déjà bien absurde ; mais c'est assez d'une absurdité, et la subtilité agressive d'Abélard en prête deux à son maître. Tant le raisonnement dégénère aisément en sophisme, et la discussion en dispute !

C'est que la logique, fût-elle entre les mains les plus puissantes, les plus sûres et les plus délicates, n'a par elle-même aucune force. Vigoureuse, mais indigente, il lui faut, pour agir, le secours de richesses prêtées. Ses deux prêteuses, sans lesquelles elle meurt de misère, ce sont : la raison, qui lui apporte un trésor de principes, et l'observation, qui lui fournit des provisions de faits. C'est là une vérité bien connue, et pourtant, comment se lasser de la répéter, quand on voit des intelligences comme celles de Hégel s'abandonner sans précaution et sans condition au dragon robuste et infatigable, mais opiniâtre et aveugle, de la dialectique ? Comment, au contraire, ne pas honorer dans Abélard un de ces esprits naturellement dégagés et libres, rebelles à la routine et à toute impulsion mécanique, qui, sinon toujours, du moins le plus souvent,

ne consentent à manier l'algèbre du syllogisme qu'après avoir examiné les données qui vont se cacher sous les signes, et avec la réserve expresse de peser le résultat final de l'opération dans les balances de la raison et de l'expérience? En effet, tandis que ses rivaux tournent dans le vide autour de l'autorité, qu'ils interprètent en sens contraire et à outrance, et qu'ils écorchent de temps en temps (*pellem incidunt*, dit vivement Abélard), notre philosophe, lui, essaye, à ses frais, de renouveler la tradition, dont il ne possède que quelques lambeaux, au moyen d'une analyse de l'intelligence humaine. C'est ici sa critique affirmative des excès du nominalisme. Insistons sur ce point de sa doctrine et voyons quel en est l'élément personnel.

Puisqu'il est aburde que les termes généraux n'aient ni sens aucun, ni valeur aucune, quels en sont donc le sens et la valeur? Abélard s'est posé cette question, et il y a répondu dans plusieurs passages, mais surtout dans son petit traité *de Intellectibus*, qui est comme une psychologie de la connaissance. Le manuscrit de cet ouvrage fut longtemps conservé à l'abbaye du Mont Saint-Michel, puis à la bibliothèque d'Avranches. M. Cousin, l'ayant retrouvé en ce dernier endroit, le publia une première fois dans la quatrième édition de ses *Fragments philosophiques* (t. III, append. XI, p. 448 et suiv.), et il nous le donne une deuxième fois dans le second tome de l'édition in-4° des ouvrages réunis d'Abélard. Sous une forme brève et sèche, cet écrit contient ce que nous appellerions aujourd'hui une théorie des facultés de l'intelligence, et, comme conséquence, une théorie des intellects, ou concepts, ou idées générales, c'est-à-dire une étude des universaux pris

et envisagés dans notre entendement. C'est là qu'apparaît en son ensemble le conceptualisme d'Abélard, et qu'il se distingue nettement du nominalisme, avec lequel on ne pourra plus le confondre désormais.

Et d'abord, quel prix faut-il attacher à sa théorie des facultés de l'entendement, et cette théorie lui appartient-elle? Pour distinguer les intellects ou concepts de tout ce qui n'est pas eux, Abélard compte cinq choses, dont il convient, dit-il, de les isoler : le sens, l'imagination, l'estimation, la science et la raison. (1) Cette liste de facultés est celle-là même qui se lit au troisième livre du *Traité de l'Ame* d'Aristote (2), qui y distingue l'imagination de la sensation, de l'opinion, de la science et de l'intelligence. Abélard n'avait pas le *Traité de l'Ame*, et Boèce, dans lequel il étudiait Aristote, et qui connaissait et cite le *de Animâ,* quoiqu'il ne l'ait pas traduit, ne semble avoir reproduit nulle part, dans son ensemble, la série de facultés dont il s'agit. Nous la lui avons vainement demandée, après M. de Rémusat. Tout ce que nous avons pu découvrir ç'a été, en plusieurs endroits divers, des phrases où Boèce établit, en effet, entre les facultés notées par Aristote, les mêmes différences à peu près qu'Aristote et Abélard. Au contraire, on rencontre, à la fin de la première partie des *Seconds Analytiques* (3), une autre classification des facultés de la connaissance, qui est aussi dans la *Morale à Nicomaque* (4), et que Boèce

(1) *De Intellectibus*, P. 733 et suiv.

(2) Ch. III, § 6, p. 281 de la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(3) *Derniers Analytiq.*, liv. I, ch. XXXIII, § 8 : traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 185.

(4) *Morale à Nicomaque* liv. VI, ch. II, § 1 ; traduction de M. B. S. Hilaire, p. 198.

répète exactement dans son interprétation des *Analytiques* (1). Cette autre liste, qu'Aristote ne s'est pas occupé de concilier avec la première, comprend le raisonnement, l'entendement, la science, l'art, la prudence et la sagesse. Il ne serait pas difficile de prouver que, de ces deux classifications, celle qu'offre le *Traité de l'Ame* est, à plus d'un égard, supérieure à celle des *Analytiques* et de la *Morale à Nicomaque*. Eh bien ! c'est précisément la meilleure qu'Abélard a adoptée, quoiqu'il lui ait peut-être fallu la reconstruire, tandis que l'autre se présentait à lui toute prête. Il nous sera permis, sans doute, de voir là plus de choix que de hasard. Abélard n'a pas inventé cette énumération, très-remarquable, de nos principales puissances de connaître; mais il a su la préférer à une autre qui valait moins, et, en outre, il l'a énoncée dans un ordre qui répond à la marche de l'esprit s'élevant de l'individu à l'universel. Ce mérite n'est pas énorme; mais nous pensons qu'il est bien à lui, et qu'il témoigne de l'usage habile qu'il faisait de la tradition.

Nous croyons qu'il est encore plus lui-même, quand, de l'étude comparée de l'intellect et des autres facultés qu'il a admises, il fait sortir la réfutation de la doctrine manifestement sensualiste de Roscelin. Non, certes, que cette comparaison méthodique et suivie lui appartienne en propre; Boèce la lui a fournie, et Aristote l'avait fournie à Boèce. Nous avons conféré Abélard avec Boèce, Boèce avec Aristote, et nous nous sommes assuré que, presque sous chacune des phrases du *de Intellectibus*, on pourrait mettre une phrase à peu près identique des *Catégories*, de

(1) Boèce, p. 544.

l'*Herneneia* et des *Analytiques*, et même quelque réminiscence à peine altérée, quoique indirectement transmise, du *Traité de l'âme* et de la *Métaphysique*. Mais Boèce, après tout, interprète et compile; Abélard, lui, trie et coordonne. En outre, les rivaux d'Abélard avaient à leur disposition ces mêmes ressources péripatéticiennes. Qu'en faisaient-ils? Tantôt ils mettaient l'autorité à la torture; tantôt, quand elle leur résistait trop, ils disaient qu'elle avait menti. Bref, leur moindre violence à l'égard d'Aristote était de forcer son principe, si profond et si vrai, qu'il n'y a de substance première et de réalité vivante que dans l'individu, et d'en conclure qu'il n'y a ni genres, ni idées générales, mais uniquement des individus sensibles et des idées de ces individus acquises par la seule sensation. Aux mains d'Abélard, la logique d'Aristote et le peu qu'on entrevoyait de sa psychologie rend des conséquences toutes contraires et remarquablement justes, bien qu'insuffisantes.

Abélard ne souffre pas que l'on professe que nous n'avons qu'un seul moyen de connaître : les sens. Au-dessus du sens, il place l'intellect, et il distingue l'intellect des sens et de l'imagination. Le sens, dit-il, est la perception d'une chose corporelle, et cette perception exige un organe corporel. L'intellect, c'est-à-dire la pensée même de l'âme, n'a besoin ni d'un instrument corporel, ni même de la vertu effective d'un objet réel qui le fasse penser; la preuve, c'est qu'il pense, c'est qu'il conçoit également des objets existants et non existants, corporels et non corporels, des choses passées et futures, et même des êtres qui ne seront jamais, tels que des centaures, des chimères et des sirènes. De plus, le sens n'a aucune puissance de ré-

fléchir sur les êtres, ni d'en saisir la nature essentielle ; ce que fait le seul intellect en s'appuyant sur la raison. Quant à l'imagination, comme elle n'est qu'un certain souvenir du sens (*quædam sensus recordatio*), l'intellect en diffère autant que du sens lui-même.

Mais Aristote et Boèce vont plus haut et plus loin et Abélard n'a garde de ne pas les suivre. Après eux, il proclame avec empressement qu'il existe une intelligence que bien peu d'hommes possèdent, qui n'appartient qu'à Dieu seul, et qui dépasse tellement les sens et l'imagination, qu'elle s'exerce sans leur concours, et que, par elle, rien ne se présente à l'esprit que ce qui est intelligible et concevable....... « Mais il est clair, ajoute Abélard, qu'en » Dieu il n'y a ni sens ni imagination, puisque ce ne sont là » que des perceptions confuses de l'âme, mais qu'éternel- » lement Dieu contient tout dans son intelligence, et que, » pour Dieu, si nous y pensons bien, concevoir et savoir, » c'est tout un. Voilà pourquoi Boèce dit que cette intel- » ligence se rencontre dans très-peu d'hommes et que, » selon Aristote, elle ne brille jamais pendant la vie pré- » sente, si ce n'est pour celui que l'excès de la contempla- » tion élève jusqu'à une sorte de révélation divine. Et » nous croyons que cet essor de l'esprit, Aristote l'appelle » science plutôt qu'intellect, et qu'il ne faut pas le nom- » mer une puissance de l'âme humaine, mais une puis- » sance de l'âme divine. L'âme, en effet, issue de Dieu, » revêt Dieu, en quelque sorte, et, quand, en nous, » l'homme s'évanouit et meurt, Dieu paraît (1). » Dans ces dernières lignes, où Abélard reconnaît et recueille avec

(1) *De Intellectibus*, édit. V. Cousin, p. 737, tom. poster.

une noble avidité le plus pur de la pensée aristotélique, M. de Rémusat (1) croit apercevoir un souvenir du *Timée* plutôt que du *de Animâ*, ou peut-être un reflet du troisième livre, chapitre cinquième du dernier ouvrage. Pour nous, sans nier ces analogies, il nous semble que la forte doctrine dont Abélard reproduit l'empreinte un peu effacée, est surtout au *Traité de l'Ame*, livre premier, chapitre quatrième, et dans les lignes imposantes que voici : « Quant » à l'intelligence, elle semble être dans l'âme comme une » sorte de substance, et ne pas pouvoir être détruite (2). » Aussi cette chose (le corps) étant détruite, le principe ne » peut ni se souvenir, ni aimer ; car aimer, se souvenir, » n'était pas de lui ; c'était de cette chose commune qui a » péri. Mais l'intelligence est peut-être quelque chose de » plus divin, quelque chose d'impassible (3). »

Nous voyons encore cette grande leçon suivie par Abélard, d'après Boèce, dans le douzième livre de la *Métaphysique*, chapitre septième : « Il y a donc identité entre l'in» telligence et l'intelligible ; car la faculté de percevoir » l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence ; et l'actua» lité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. » Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence se trouve » donc au plus haut degré dans l'intelligence divine, et la » contemplation est la jouissance suprême et le souverain » bonheur (4). » Certes, être frappé de ces lueurs de la science antique, alors même qu'elles n'arrivent qu'à tra-

(1) Abélard, t. I, p. 489, en note.

(2) Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 141.

(3) Ibid., p. 142, ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. Édit. Trendelenburg, p. 23, l. 7.

(4) Traduction Pierron et Zévort, t. II, p. 223.

ers le voile épais d'une interprétation qui les éteint presque ; les rassembler et les concentrer sur l'intellect, afin d'en mieux marquer le haut caractère et de le distinguer par là radicalement de la perception sensible, c'est assurément le trait d'un génie philosophique, qui ne fait, nous l'avouons, que retrouver, mais qui en d'autres temps eût inventé. Comment Abélard ne s'est-il pas avancé davantage, sur les pas d'Aristote, dans cette large voie qui menait au conceptualisme en Dieu? Comment s'est-il arrêté au conceptualisme incomplet qui, bien qu'en disant que Dieu conçoit et sait tout, n'affirme l'idée des genres que dans l'intellect de l'homme? Nous tâcherons plus bas de l'expliquer.

Mais notons tout de suite qu'il a très-bien compris que, dans notre intellect, il y a des concepts (nous dirions aujourd'hui des idées), des genres et des espèces qui, loin d'être des représentations sensibles, nécessairement produites par tel individu particulier, contiennent plus et moins que la représentation sensible, et n'en sont pas pour cela moins vrais. Ses adversaires disaient : « Lorsque vos
» sens perçoivent un homme, il est nécessaire que ce soit
» celui-ci ou celui-là, quelqu'un ou quelqu'autre ; car tout
» homme est celui-ci, celui-là, ou un autre. De même,
» notre intellect procède à la façon de nos sens ; et si vous
» concevez l'homme, il est nécessaire que vous conceviez
» celui-ci, celui-là ou un autre. Car *homme* ne signifie
» rien, si ce n'est un certain homme déterminé. Partant,
» quiconque a le concept de l'homme, a certainement le
» concept d'un certain homme, le concept de celui-ci ou
» de celui-là (1). » — « Cela est manifestement faux, » ré-

(1) *De Intellectibus*, édit. V. Cousin, tom. poster, p. 750.

plique Abélard. Et il le prouve par d'excellents exemples: « Si je dis : Une cape est désirée par moi, ou Je désire une » cape, quoique toute cape réelle soit celle-ci ou celle-là, il » ne s'ensuit pas du tout de là que je désire telle ou telle » cape déterminée (1). » Et, un peu plus loin : « Non, il » n'est pas nécessaire, pour que je conçoive l'homme, ou » pour que j'aie quelque concept par lequel je conçoive la » nature humaine, il n'est pas nécessaire que je pense à tel » ou tel homme en particulier, car il y a mille concepts » différents dans lesquels entre la conception de la nature » humaine (2)... »

Ainsi, premier résultat établi par l'observation psychologique, il y a des concepts universels dans notre intelligence, et ces concepts ne sont pas des représentations d'êtres individuels. Mais alors, que sont-ils et que valent-ils? Ils sont, en un sens, quelque chose de plus que la représentation sensible; en un autre sens, ils sont quelque chose de moins, et, cependant, quand ils sont légitimement formés, ils sont vrais.

Le concept universel est quelque chose de plus que la représentation sensible, alors même qu'il la présuppose. En effet, et Abélard l'a déjà dit au commencement du traité *de Intellectibus*, le concept contient une notion de la nature essentielle de l'objet, notion que l'intelligence se crée en s'appuyant sur la raison. Cela est vrai. Il est regrettable, toutefois qu'Abélard n'ait pas su décrire, au moins grossièrement, le rôle que joue la raison dans l'acquisition du concept. Faute d'une analyse quelconque de ce travail rationnel, son assertion reste sans preuve.

(1) *De Intellectibus*, édit. V. Cousin, tom. poster., p. 750.
(2) Ibid., p. 751.

Mais il expose fort bien comment le concept universel contient moins que la représentation sensible et peut néanmoins être accepté comme vrai. Il avoue qu'aucun concept de genre ou d'espèce ne donne la chose, *res*, telle qu'elle est. Il y a, d'après lui, deux sortes de concepts universels : l'un par abstraction, l'autre par soustraction. Le concept par abstraction est celui qui conçoit ou bien une nature formelle, la nature d'une forme sans aucun regard à la matière qui lui sert de sujet, ou bien une nature (essentielle) quelconque, à l'exclusion de tous les individus distincts qui en sont revêtus. Il est évident qu'un tel concept ne donne pas la chose comme elle est, puisqu'il sépare les formes des matières, les natures de leur sujet de fondation, et que cette séparation n'existe pas dans la réalité. Le concept par soustraction est le fruit de l'opération inverse ; l'intelligence l'obtient lorsqu'elle soustrait le sujet qui réside sous les formes, et considère ensuite celui-là à l'exclusion de celles-ci. Il est encore évident que ce concept présente la chose autrement qu'elle n'est ; car, de même que le concept par abstraction, il me fait concevoir, en tant que divisées, les choses qui ne subsistent pas séparément : par l'un, en effet, j'envisage séparément la matière ; par l'autre, c'est la forme que je considère isolément : « modo videlicet solam materiam per se, modo solam attendo formam (1). » Mais quoi ? s'ensuivra-t-il de là que les concepts universels soient faux ? Point du tout : sans doute, ils donnent la chose autrement qu'elle n'est ; mais certes, ils ne conçoivent pas autre chose que ce qui est ; au contraire, ils conçoivent cela même qui est, mais envisagé

(1) *De Intellectibus*, p. 746.

dans son fond et dans son essence : « Nihil utique *aliud*, sed *idem* penitus essentialiter (1). » D'ailleurs, qu'on y songe : il n'y a pas un seul objet, un seul être que nous connaissions absolument tel qu'il est, et en embrassant toute sa nature et toutes ses propriétés. Et si vous récusez l'intellect humain toutes les fois qu'il conçoit une chose autrement qu'elle ne subsiste dans la réalité, si vous le taxez alors de vanité et d'impuissance, tout intellect humain sera à jamais, de votre propre aveu, impuissant et vain (2).

Nous ne savons si nous sommes en ce moment dupe de l'illusion que subissent parfois ceux qui vivent quelque temps dans l'intime commerce d'un auteur, mais cette discussion d'Abélard est à nos yeux d'un prix réel et d'un singulier intérêt. Et en parlant ainsi, nous croyons être sûr de ne pas le surfaire. On a souvent accusé Aristote d'être sensualiste. Volontaire ou non, c'était là une injustice. Mais enfin, quiconque a pratiqué les ouvrages de ce philosophe sait de reste que des esprits neufs et médiocrement expérimentés peuvent s'y méprendre, et que la méprise devient encore plus excusable quand ceux qui y tombent ne possèdent qu'un Aristote incomplet. Que si, à toutes ces causes d'erreur, s'ajoute chez le lecteur un penchant malheureux pour l'explication de la connaissance au moyen de la seule sensation, on peut parier à coup sûr, qu'Aristote, mal compris et défiguré, sera interprété exclusivement dans le sens du pur empirisme. Nous faisons là l'histoire du nominalisme radical, duquel il est juste de dire, en empruntant un mot de M. Cousin, qu'il est « la plus mauvaise scholas-

(1) *De Intellectibus*, p. 746.
(2) Ibid., p. 747.

tique péripatéticienne (1). » Or, placé dans les mêmes conditions, n'ayant, lui non plus, qu'un Aristote tronqué, Abélard suit constamment le chemin contraire. Il a vu dans Boèce, il a recueilli et il transcrit ce principe d'Aristote, que toutes nos connaissances ont pour premier point de départ la sensation : « Quippe, ut longe supra meminimus, tota humana notitia a sensibus surgit (2). » Mais, bien loin de s'enfermer dans ce vestibule de la théorie péripatéticienne et de s'obstiner à soutenir que la maison ne s'étend pas plus loin, il parcourt tous les endroits ouverts et accessibles de l'édifice, il devine de son mieux quelques-uns de ceux qu'il ne voit pas ; bref, il comprend Aristote exactement, sinon complétement, et il tire de ce qu'il sait du maître une réfutation du sensualisme, laquelle vaut encore aujourd'hui contre la doctrine de Condillac. « Si toute connaissance, a dit M. Cousin, n'est vraie que » par la vérité de la représentation, c'en est fait de la vé» rité de la connaissance (3). » C'est précisément ce qu'Abélard répond aux nominalistes dans le passage du *de Intellectibus* que nous avons tout à l'heure traduit et cité. Ainsi, au douzième siècle, Abélard accomplissait, selon ses forces, une partie de cette tâche rationaliste que nos maîtres du dix-neuvième ont mis leur honneur à poursuivre. N'est-il pas digne, à ce titre, de toute notre attention, et même de quelque chose de plus ?

(1) *Philosophie sensualiste*, 3e édit. p. 89.
(2) *De Intellectibus*, p. 747.
(3) *Philosophie sensualiste*, 3e édit. p. 88.

IV.

Et pourtant Abélard a été nominaliste. On l'en a accusé de son temps ; on l'en accuse encore aujourd'hui. S'il n'est, à aucun degré, permis d'être nominaliste, Abélard a eu tort; mais s'il est une mesure de nominalisme qu'approuve la raison, et si Abélard est resté dans cette juste mesure, la critique lui doit des éloges, et nous ne les lui marchanderons pas. Peut-être a-t-il donné sur ce point une nouvelle preuve de l'étendue de son esprit.

Pour résoudre cette question par nous-même, nous aurions eu besoin d'avoir sous les yeux le manuscrit des *Glossulæ super Porphyrium*, qui sont bien un ouvrage d'Abélard, et que M. Ravaisson a eu le talent et le bonheur de découvrir il y a déjà longues années. M. Cousin et M. de Rémusat ont, au nom de la science, adjuré l'éminent auteur de l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, de livrer au public sa découverte. Nous joignons, sans trop d'espérance, notre faible voix à celles-là. Mais, en attendant, nous nous en rapporterons à l'analyse des *Petites gloses* que M. de Rémusat a insérée dans son *Abélard* (1) et que M. Cousin a publiée en partie à l'endroit de son édition (2) où il eût désiré mettre le texte même. Nous déclarons nous fier sans crainte à cette belle exposition, où M. de Rémusat a réussi à concilier les intérêts de la science et les devoirs de l'historien avec la délicate loyauté du dépositaire.

On verra tout à l'heure, et d'après les *Petites gloses*, comment la question des universaux portait dans ses flancs

(1) T. II, p. 93 et suiv.

(2) Tom. poster, p. 756 *et seq.*

problème de l'identité universelle, si hardiment résolu e nos jours par les écoles panthéistes. Ne parlons, pour le moment, que du nominalisme d'Abélard.

Il n'y a plus moyen maintenant de confondre ni peu, ni beaucoup, la pensée d'Abélard avec la thèse attribuée à Roscelin. Aussi bien celle-ci, au XIIe siècle, ne s'appelait pas nominalisme, mais doctrine des mots ou des voix: *sententia vocum*. A en croire Jean de Salisbury, il y avait un autre système, dans lequel l'auteur du *Polycraticus* dit que son cher Abélard se laissa surprendre en s'attachant surtout aux discours, *sermones intuetur* (1). Ce témoignage est confirmé par plusieurs textes, mais singulièrement par un manuscrit de la bibliothèque d'Oxford, où se lit une épitaphe d'Abélard, publiée par Rawlinson dans son édition des *Lettres* (2), et citée par M. de Rémusat (3). Quoique cette épitaphe soit désormais très-connue, qu'on nous permette d'en transcrire les cinq premiers vers :

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.

De ces vers, les deux derniers attribuent à Abélard une doctrine exclusivement nominaliste, et s'ils nous étaient parvenus seuls, ils seraient un embarras plutôt qu'un secours. Mais remarquez que les trois premiers y apporten une restriction très-importante. Ils veulent dire, sans la moindre obscurité, qu'Abélard admettait les mots, les

(1) Jean de Salisbury, *Polycrat.* liv. VII, ch. XII.
(2) Londres, 1718.
(3) Abélard, t. II, p. 104.

voix, les discours surtout, comme expression des genres et des espèces, mais à la condition de signifier les genres et les espèces à titre de choses et d'objets, *voces cum rebus significare, voces res significando notare*. Et c'est seulement en ce sens qu'il mit les genres et les espèces dans les mots et dans les discours. Voilà un nominalisme bien mitigé, bien corrigé et bien rapproché de la vérité.

La *Dialectique* nous montre ce nominalisme circonscrit dans les mêmes limites et avec le même soin. Ce texte précieux n'a pas échappé au coup d'œil de M. Rémusat, et notre devoir est de le reproduire ici, non-seulement afin d'éclairer le point qui nous occupe, mais encore pour avertir, par l'exemple d'Abélard, certains esprits, que la philosophie est tôt ou tard obligée d'appeler à son aide l'étude de la nature. « L'unique fonction de la Logique, dit » Abélard, est, en pesant la valeur des mots employés, » d'établir par la discussion dans quel sens le mot est em- » ployé dans chaque discours ou énonciation. Mais la fonc- » tion de la Physique est de rechercher si la nature de la » chose est d'accord avec l'énonciation, et par conséquent, » si la propriété de la chose est telle ou non qu'elle est » énoncée. Ainsi, de ces deux sciences, l'une est néces- » saire à l'autre. En effet, pour que l'élève en logique sache » ce qu'il faut entendre par les mots, on doit, première- » ment, rechercher (avec lui) quelle est la propriété de la » chose..... Et, lorsque la nature des choses aura été perçue, » on distinguera la signification des mots d'après les pro- » priétés mêmes des choses (1), etc. » Conclusion évidente : Le mot n'est pas un pur mot ; le discours n'est pas un vain

(1) Ouvrages inédits, *Dialectica*, pars tertia, *Topica*, p. 364.

ffle. Le discours, qu'il exprime le genre ou l'espèce, a
a valeur, celle-là même que lui donne la nature réelle
la chose exprimée et conçue.

Passons maintenant au *Petites gloses*. A prendre le commencement de ce traité, tel que l'analyse M. de Rémusat, nominalisme presque pur semble s'en dégager. Abélard, effet, après avoir défini l'universel, comme Aristote, ce i est de sa nature attribuable à plusieurs, en tire cette onséquence que ni les mots, ni les choses ne sont univerels, mais seulement les discours. Les choses, dit-il, ne ont pas des universaux, car il répugne qu'une chose soit ffirmée d'une autre chose, un objet d'un autre objet (par xemple, que Platon soit affirmé de Socrate), puisque, dans ette hypothèse, la même chose se retrouverait en plusieurs, e qui est absurde. Les mots non plus ne sont pas universels en tant que mots, car le son vocal pris en lui-même, et en tant qu'on le prononce, est toujours tel son particulier. Il reste donc que le seul universel soit le discours, lequel seul comprend tout le défini, parce que seul il est prédicable, *sermo prædicabilis*, c'est-à-dire affirmé de plusieurs.

Jusque-là, ainsi qu'on l'a remarqué, nous ne voyons guère qu'un nominalisme plus large, à la place d'un nominalisme plus étroit, mais rien d'acceptable. En allant plus avant, la pensée d'Abélard s'approfondit et se justifie. Oui, le seul discours est le genre, poursuit-il, mais parce que l'on y attache une signification générale. Les genres et les espèces sont, lors même que je n'en dis rien et que je me tais. Mais si j'en parle au moyen du discours, mon discours signifiant le genre, devient ainsi l'universel exprimé.

Voilà un premier pas vers la vérité. Si nous entendons

bien M. de Rémusat, Abélard avance encore. Dans les *Glosulæ*, comme dans le *de Intellectibus*, il examine la validité des concepts généraux et il prononce que, bien que ces concepts ne donnent pas les choses telles qu'elles sont, ils sont valables et embrassent des réalités existantes. Le conceptualisme d'Abélard rejoint ici son nominalisme, l'enveloppe, l'absorbe; le concept universel, fondé en réalité sur les choses elles-mêmes, apparaît comme la signification intellectuelle sans laquelle le discours ne serait rien; et, ainsi le nominalisme prétendu de notre auteur se ramène à sa doctrine, relativement personnelle et d'ailleurs vraie, des concepts.

Au surplus, il nous serait aisé d'apporter d'autres textes à l'appui de cette façon de comprendre la théorie des *discours, sententia sermonum*. Ce n'est, au fond, ni un nominalisme, ni, qu'on nous passe le mot, un *sermonisme;* c'est un embryon de système des rapports du langage général avec la pensée ou l'idée générale. En beaucoup de notables endroits, Abélard insiste sur l'extrême importance de la signification que donne aux mots celui qui les prononce, signification qui, après tout, est le suc, la moelle unique du langage. A ses yeux, la vraie définition (et la définition est une sorte de discours) est celle qui exprime entièrement la vertu même et la nature du défini : *quæ ex integro vim et proprietatem definiti exprimit* (1). A ses yeux encore éclairés par la doctrine d'Aristote, « tout homme est naturellement capable de prononcer des mots, mais tous ne sont pas capable d'y mettre le vrai sens; ceux-là seuls le peuvent, qui connaissent la valeur à imposer aux

(1) *Theologia christiana*, p. 485, tom. poster. éd. Cousin.

termes (1). » Cette préoccupation constante de la signification exacte et essentielle des mots a été constatée par l'auteur de l'épitaphe déjà citée :

Significativum quid sit, quid significatum,
Significans quid sit, prudens diversificavit.
Hic quid res essent, qui voces significarent.

Par une pente irrésistible, Abélard passa des mots généraux aux idées générales; puis, des idées il s'avança jusqu'aux choses : *quid res essent*. Le subjectif le porta jusqu'à l'objectif. Nous venons de voir qu'il eut son nominalisme et son conceptualisme à lui. Il eut aussi son réalisme. Lequel?

V.

Abélard est-il réaliste, et s'il l'est, dans quelle mesure l'est-il ? Telle est la double question à laquelle nous voudrions essayer de répondre dans ce paragraphe, en nous appuyant sur les textes que nous offre abondamment la belle édition de M. V. Cousin, en nous éclairant à l'occasion des lumières que M. de Rémusat a répandues sur ce sujet difficile et obscur, et enfin en ajoutant nos efforts personnels à ceux des critiques éminents qui nous ont préparé la voie.

Mais, avant de nous engager dans cette recherche, sachons bien ce que c'est que le réalisme. De récents débats esthétiques ont détourné ce terme de la signification que la scholastique lui avait donnée. Dans l'art, l'extrême

(1) *Theologia christiana*, p. 489. tom. poster. ed. Cousin.

réalisme, quand il est conséquent, va jusqu à soutenir que toute réalité quelconque, prise au hasard, mérite, par cela seul qu'elle est, d'être peinte, décrite, représentée, tandis que ce qui est conçu en dehors des objets individuels à titre de beauté générale ou d'idéal, n'est rien et ne vaut pas qu'on s'en occupe. Au contraire, en métaphysique, le réalisme extrême attribue l'existence la plus haute et la plus vraie au genre le plus élevé, à l'abstraction pure, et n'hésite pas à prétendre, comme l'osait Guillaume de Champeaux, que la rationalité, par exemple, n'en existerait pas moins réellement et en substance, alors même qu'elle ne serait nulle part dans le monde des individus vivants. En deux mots : le réalisme esthétique est la négation radicale et excessive de l'idéal dans l'ordre du beau, et le réalisme métaphysique est l'affirmation excessive de l'idéal et du genre dans l'ordre du vrai.

Toutefois, dans l'art, et en deçà de l'excès que nous avons marqué, il y a un réalisme modéré et raisonnable. Celui-ci, que tous les poëtes et tous les artistes de génie ont pratiqué sans fracas, étudie attentivement la nature réelle sauf à l'ennoblir par le prestige de l'idéal ; réciproquement, il aime, cherche et conçoit l'idéal, mais en même temps, il sait y infuser le sang et la chaleur de la vie individuelle. De même, dans la sphère de la métaphysique, il y a un réalisme tempéré, que la raison circonscrit et que la science accepte, ou, du moins, incline de plus en plus à accepter. Autant le réalisme signalé précédemment est étroit et exclusif, autant celui-ci est large, compréhensif et conciliant. Au lieu de se perdre dans les espaces vides de la logique où manquent également le sol ferme, l'air respirable et les cimes élevées, le réalisme tempéré, tout en

sant à la logique sa juste part, cherche, par l'observation s êtres particuliers réels et vivants, la notion de l'indi-du ; par la comparaison des caractères génériques survi-nt aux individus et contenus dans d'infranchissables mites, il détermine la notion de l'espèce et celle du genre; ar l'étude de la nature divine, il poursuit et atteint, au in même de l'intelligence infinie, les modèles que opient et les cadres que se tracent et respectent les forces hysiques et psychologiques dont l'ensemble forme l'uni-ers. En prenant tour à tour et en reprenant plusieurs fois es routes diverses, le vrai réalisme métaphysique aboutit, u, selon nous, semble devoir aboutir aux trois conclusions suivantes :

Premièrement : les genres et les espèces existent dans la nature en tant que collections d'individus génériquement et spécifiquement semblables. Tels sont le genre animal, l'espèce homme.

Secondement : le genre et l'espèce existent dans chaque individu de l'espèce et du genre, en tant que tout individu naît avec les caractères essentiels du genre et de l'espèce ; conserve ces caractères aussi longtemps qu'il vit, et transmet ou est apte à transmettre ces caractères à d'autres individus qui sortent ou peuvent sortir de lui. Ainsi, quoique ni aucun genre ni aucune espèce ne soient totalement en substance dans chaque individu; quoique ni le genre animal ni l'espèce homme ne soient compris tout entiers en substance dans Descartes, le genre animal et l'espèce homme sont dans Descartes tout entiers formellement. En effet, il saute aux yeux que si un seul des caractères de l'animal, ou un seul des caractères de l'homme manquait à Descartes, Descartes périrait. De sorte que, par la forme,

sinon par la substance, le genre et l'espèce existent réellement dans chacun de leurs individus. Ajoutons tout de suite que la forme du genre ou de l'espèce n'en est pas toujours et nécessairement, l'idéal. Il n'est pas un seul homme vivant qui ne réunisse tous les caractères de la nature humaine. Par là l'espèce est dans tous formellement. Mais presque aucun homme, et peut-être aucun, ne présente ces caractères portés à leur suprême degré; d'où il résulte que l'idéal, c'est-à-dire la perfection du genre et de l'espèce, n'est dans nul individu.

Troisièmement : ni les plantes, ni les animaux, ni les hommes ne sont cause première de la forme générique et spécifique qu'ils reçoivent, conservent et transmettent. Ils la reçoivent sans la choisir, et, à l'exception de l'homme, la gardent et la communiquent ou sans la connaître, comme font les végétaux, ou, comme les animaux, sans savoir ni pouvoir la modifier dans son essence. L'homme lui-même, quoique sa raison l'initie à quelques-uns des desseins de la Providence, quoiqu'il exerce sur la nature et sur lui-même un empire étendu, l'homme lui-même ignore, tout en célébrant, le mystère ineffable qui le fait renaître dans son enfant; et s'il lui a été donné de varier artificiellement les couleurs et les proportions des fleurs, le volume, la saveur et le parfum des fruits, la taille, le plumage et la fourrure de certains animaux, jamais jusqu'ici sa puissance n'a su tirer ni un palmier d'un gland de chêne, ni un aiglon de l'œuf d'un passereau, ni un homme semblable à lui des flancs d'un quadrumane. Dieu seul est le créateur, le dispensateur, comme il est l'incorruptible gardien du genre et de l'espèce. Puisqu'il crée les formes essentielles, il les conçoit, et cette conception ne

ut pas ne pas être éternelle. Le genre et l'espèce sont mc éternellement en Dieu, à titre de conceptions de sa ison, et réels de la réalité même de la pensée divine.

En somme, une triple réalité doit être attribuée aux enres et aux espèces : 1° La réalité substantielle et collective des groupes naturels d'individus semblables; 2° la éalité de la forme générique et spécifique dans l'individu; 3° la réalité rationnelle du type générique et spécifique lans la pensée divine. Le vrai réalisme métaphysique nous paraît se réduire à ces trois propositions. Hors de là, et auf erreur de notre part, il est en excès ou en défaut.

Ces considérations préalables étaient nécessaires, on le comprendra, tant pour éclairer d'un jour un peu moderne le réalisme d'Abélard que pour expliquer et justifier la critique à laquelle nous devons le soumettre. En exposant cette doctrine contestée et souvent fuyante, nous tenons à être clair; en l'appréciant, nous voudrions être équitable. Dans les deux cas, si nous nous trompons, nous désirons qu'on puisse apercevoir aisément notre erreur et nous la signaler.

Plus nous avançons dans notre examen, mieux nous mesurons l'important service que M. V. Cousin a rendu à l'histoire de la philosophie en publiant le fragment *sur les Genres et les Espèces*. En l'absence de ce document précieux, il serait peut-être difficile de nier, mais à coup sûr il serait impossible d'affirmer et d'établir pièces en main ce réalisme d'Abélard que nous penchons à considérer comme sa dernière pensée. C'est principalement à l'aide de ces quelques pages que l'esprit souple et pénétrant de M. de Rémusat a su opérer, dans les trois premiers chapitres de son second volume, un si habile débrouillement

de la question des universaux telle que l'a traitée le douzième siècle. C'est donc là que, nous aussi, nous prendrons notre plus solide point d'appui, sans négliger toutefois de très-importants passages de *la Dialectique* et de *l'Hexaméron* qui confirment et même développent le sens du grand texte retrouvé par M. Cousin dans le fonds de Saint-Germain.

Toute erreur quelle qu'elle soit a son origine dans un vice de méthode. Le procédé vicieux du réalisme absolu de Guillaume de Champeaux consistait, nous l'avons dit, à voir le genre entier, substance et forme, dans l'être particulier, et à se vanter de l'en extraire par l'analyse des caractères d'un seul individu. Cette prétention singulière était exprimée dans un langage non moins singulier : « Unum quodque individum in quantum est homo de se » colligitur (1) ; » en français : le caractère général d'homme se recueille de tout individu, en tant qu'il est homme. En vrai dialecticien, Abélard pour détruire la doctrine l'attaquait dans sa méthode. Il répliquait, avec Boèce, que ni le genre ni l'espèce ne sont recueillis dans un seul individu, mais conçus rationnellement par l'examen comparatif de la totalité des individus. Il le démontrait surtout en disant que si le genre est tout entier substantiellement dans l'individu, le particulier devient égal au général et se confond avec lui, ce qui est absurde. A cet argument et a d'autres de valeur purement logique, il eût fallu joindre cette raison psychologique, savoir que l'esprit ne discerne l'individu de l'espèce et l'espèce du genre qu'à la condition de les embrasser et de les comparer entre eux. Il eût encore fallu ne pas s'imaginer que la

(1) Abélard. Ouvrages inédits. *De Generibus et Speciebus*, p. 520.

otion du genre présuppose la connaissance de tous les ıdividus qui y sont compris, puisque cette complète ɔnnaissance est impossible. Il eût fallu enfin comprendre, t Abélard ne l'a pas compris, que, si le genre n'est pas ɔut entier substantiellement dans chaque individu, il y st tout entier formellement, c'est-à-dire par un ensemble le caractères qui impriment à l'individu la marque du genre. Toutefois, ces réserves faites, il reste à Abélard le mérite d'avoir aperçu que, pour obtenir la notion du genre, l est nécessaire : 1° d'étudier les individus ; 2° d'étudier es groupes appelés espèces et genres; 3° de prendre pour point de départ de ce double travail l'analyse des caractères de l'individu. Voyons s'il a appliqué ces trois règles, et avec quel succès.

Après avoir réfuté, au moyen de la raison et de l'autorité, les sectes réalistes et nominalistes, Abélard expose sa propre opinion dans le *De Generibus et Speciebus*. Il part, effectivement, de la considération de l'individu. Il témoigne ainsi que l'individu est, à ses yeux, la réalité par excellence et la base première, sinon unique, de la généralisation. Cependant, il ne faudrait pas s'exagérer la valeur scientifique de cette marche méthodique. Abélard ne pousse pas l'analyse jusqu'à ces profondeurs où la psychologie moderne s'efforce de saisir les racines vivantes de la personnalité. Ni M. Cousin ni M. de Rémusat ne s'y sont mépris. Nous ne pouvons davantage nous y méprendre. A cette question, Qu'est-ce que l'individu, Abélard répond en quatre mots par la formule aristotélique : Tout individu est composé de matière et de forme; Socrate a pour matière l'*homme*, et pour forme la *socratité* (1). La vérité de sa

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 524.

théorie dépendra des conséquences qu'il aura déduites de cette loi métaphysique.

Il en fait sortir d'abord un tableau des espèces et des genres, une manière de système ontologique dont le plus bas degré est l'individu, et le degré suprême la pure matière ou l'être absolument indéterminé. Comme cette conception porte toute la doctrine réaliste d'Abélard, comme elle est pour lui féconde en embarras dont il ne triomphe qu'en partie et au prix de plus d'une contradiction, nous sommes obligé de la reproduire ici.

« Tous les hommes, comme Socrate, sont composés de matière et de forme : la matière est semblable pour tous, la forme différente. La matière de Platon est *l'homme*, comme celle de Socrate ; mais sa forme est autre : c'est la *platonité*. Et de même que la socratité, qui constitue la forme de Socrate, n'est nulle part ailleurs que dans Socrate, *de même* la portion d'essence humaine qui, dans Socrate supporte la socratité, n'est pas non plus ailleurs que dans Socrate. Ainsi des autres individus.

Passons à l'espèce. J'appelle espèce, dit Abélard, non pas seulement cette portion d'essence humaine qui n'existe que dans Socrate, ni seulement celle qui est dans quelqu'autre individu semblable, mais toute la collection des essences humaines comprises tant dans Socrate que dans les autres individus humains. Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, est considérée par les autorités comme une espèce une, comme un universel un, comme une nature une, de même qu'un peuple est appelé un, encore que composé d'une multitude de personnes. Maintenant, chacune des essences de la collection appelée *humanité*, à sa matière et sa forme ; la matière est la même dans toutes : c'est l'animal ; quant à la forme, elle n'est pas une, mais elle embrasse diverses formes substantielles, telles que la rationalité, la mortalité, la bipédalité. Et ce qui a été dit de l'humanité, savoir que la portion d'essence humaine qui soutient la socratité n'est pas la portion d'essence humaine qui soutient la platonité, il faut le dire également de l'animal. Car cette portion d'animalité, qui soutient en moi la forme humaine, n'est pas ailleurs que dans moi ; mais l'animalité est indiffé-

remment (sans différence) dans les matières particulières des individus du genre animal.

Or cette multitude d'essences d'animal qui soutient les formes des espèces particulières d'animal, je dis qu'il faut l'appeler genre, et cette multitude est différente de celle qui constitue l'espèce. En effet, celle-ci n'est que la collection des essences qui soutiennent les formes des individus, tandis que la multitude appelée genre est la collection des différences substantielles des diverses espèces.

De même, pour pousser jusqu'au premier principe, on doit savoir que les essences particulières de la multitude appelée genre animal se composent d'une certaine matière ou essence de corps et de formes substantielles, c'est-à-dire de l'animation et de la sensibilité, et ces essences corporelles, comme le genre animal, n'existent pas essentiellement ailleurs, mais seulement soutiennent, sans différence, indifféremment, les formes de toutes les espèces de corps. Et la multitude de ces essences de corps est le genre même ou la nature que constitue, selon nous, la multitude des essences de l'animal.

Mais ces essences particulières du corps, qui est un genre, se composent à leur tour d'une matière, c'est-à-dire d'une certaine essence substantielle, et d'une forme qui est la corporéité.

Les essences indifférentes, ou non différentes, qui sont au fond des précédentes, forment une espèce nouvelle dont la forme est l'incorporéité et la matière; la multitude même des essences composant la substance généralissime.

Celle-ci elle-même n'est pas simple; elle a une matière : la pure essence, pour ainsi dire; elle a aussi une forme : la susceptibilité des contraires. Cette pure essence est-elle un genre? et sinon, pourquoi non? c'est ce que nous dirons plus bas (1).

Dans ces lignes, que nous avons dû traduire littéralement, on reconnaît au premier coup d'œil cette sorte de réalisme qui affirme les espèces et les genres à titre de collections d'individus vivants. On y remarque aussi que l'espèce et le genre sont considérés comme existant réellement dans les individus où ils jouent le rôle de matière

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 524-526.

soutenant la forme. Dès à présent, la première de ces deux assertions nous semble vraie, et, au contraire, la seconde nous semble fausse. Mais ne nous hâtons pas de prononcer. Assurons-nous d'abord si Abélard a bien démontré l'une, et si, par hasard, il n'aurait pas expliqué et rectifié l'autre.

Tout genre est une collection; mais la réciproque n'est pas toujours vraie, car toute collection n'est pas nécessairement un genre ou une espèce. Abélard le sait; aussi distingue-t-il les collections fictives et apparentes des collections réelles, et les genres artificiels des genres naturels. Les armées, les tribunaux, les nobles, voilà des collections fictives et des genres artificiels. Les animaux, les métaux, les arbres, voilà des collections, des genres naturels (1).

Toutefois, il faut s'expliquer encore, et dire ce que c'est qu'une nature et surtout une nature d'essence. La *Dialectique* nous l'apprendra. Comme Aristote, Abélard compte quatre causes: la cause matérielle, la cause formelle, la cause finale et la cause efficiente. Celle-ci est créatrice. Mais Dieu seul est cause créatrice. Dans l'acte procréateur, est-ce le père qui est cause efficiente plutôt que la mère? Ni l'un ni l'autre ne l'est. Ce nom ne convient qu'à Dieu, « dont la merveilleuse et secrète opération adapte insensi» blement et imprime la forme au germe communiqué et » reçu. » La véritable cause est celle qui, opérant sur une matière comme sur un sujet, imprime à chaque chose sa forme, comme l'ouvrier donne la forme au couteau, comme la nature donne à l'homme sa forme. Proprement, rien n'est un selon la nature que ce que Dieu crée et achève par sa divine opération. Les objets qui procèdent de l'opé-

(1) Abélard. Ouvrages inédits. *Dialectique*, p. 424; M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 431, 432.

ration humaine, un navire, une maison, ne sont pas créés par les hommes; dans ces productions, en effet, il n'y a pas substance créée : il y a seulement assemblage de substances déjà créées, et l'unité n'est pas dans ce que n'a pas uni la nature de la substance. Créer, c'est donc faire la substance elle-même, et cela n'appartient qu'à Dieu (1).

On verra tout à l'heure en quoi cette théorie s'applique aux genres et en quoi elle dépasse l'aristotélisme. Mais suivons-la jusqu'où la pousse Abélard. Elle conduit fort au delà du conceptualisme, dans les régions d'un réalisme singulièrement prononcé.

Il y a mouvement dans la substance (ou dans la nature, ce qui est tout un) lorsqu'une chose est créée ou détruite dans sa substance. Une chose est engendrée lorsqu'elle revêt une certaine substantialité déterminée : ainsi quand un corps reçoit la vie, il revêt la substance d'un corps animé, animal ou humain. Une chose est détruite, lorsqu'elle dépouille cette même substantialité; ainsi le corps, à la mort, redevient inanimé. Il y a donc deux espèces de mouvement de la substance; la génération, qui est l'entrée de l'objet dans sa substance, et la destruction, par laquelle l'objet sort de sa substance. — Le mouvement de génération par lequel un objet entre dans la nature de sa substance dépend du Créateur seul. L'autre paraît dépendre de nous, notamment celui par lequel nous tuons quelqu'un, ou nous changeons le bois en cendres au moyen de la combustion, ou le foin en verre au moyen de la liquéfaction. Et, en cela, nous semblons disposer du pouvoir de la génération, puisque un même acte de notre part fait entrer dans une substance nouvelle ce qu'il a fait sortir d'une substance ancienne. Mais ce n'est pas là une création première, et jamais une création première ne nous appartient (2).

Parvenu à cette idée de création première Abélard l'ap-

(1) *Dialectique*, 3e partie. *Topiques*, p. 413, 414.
(2) Ibid., p. 414, 415.

profondit, il la creuse, en quelque sorte, selon ses forces, et voici ce qu'il y trouve :

Les premières créations des choses dans lesquelles Dieu a créé non-seulement les formes, mais encore les substances elles-mêmes, comme par exemple quand Dieu a conféré la première existence aux corps, ces créations ainsi que les destructions qui y correspondent, ne doivent être rapportées qu'au seul Tout-Puissant. Car l'acte de l'homme ne saurait anéantir la substance d'aucun corps. Or nous appelons créations premières celles par lesquelles les matières des choses ont commencé d'exister, et cela sans aucune matière antécédente. Voilà pourquoi il est dit dans la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » c'est-à-dire en première création. Dieu, en effet, commença par le ciel et par la terre, et y enferma la matière de tous les corps, puisqu'il y mit tous les éléments qui sont la matière de tous les autres corps (1).

Ici nous prions le lecteur de noter que, dans cette cosmologie d'Abélard, la matière est créée, et que Dieu en est l'unique créateur. Mais il y a plus : Dieu crée aussi les *formes substantielles*, et ce point de la doctrine est capital. Écoutons notre philosophe :

Les secondes créations ont lieu, dit-il, lorsque Dieu, par l'adjonction, de la forme substantielle, fait entrer la matière déjà créée dans une existence nouvelle, comme lorsque Dieu créa l'homme avec le limon de la terre. En quoi nous n'apercevons aucune nouvelle matière, mais seulement la survenue d'une forme différente..... Aussi Moïse a-t-il dit justement : Dieu *forma* l'homme, et, par ce mot, il a caractérisé cette création de la forme, afin de la distinguer de la création première, ou création de la matière..... Mais ni les créations premières, ni même les dernières ne sont soumises à notre pouvoir. Toute création est au-dessus de nos puissances et ne doit être rapportée qu'à Dieu. Quand la cendre du foin est placée dans la fournaise; ce n'est pas notre action qui opère et crée le verre; Dieu seul, pendant que nous ignorons la

(1) *Dialectique*, 3e partie. *Topiques*, p. 415, 416.

ysique, opère mystérieusement sur la matière par nous préparée, produit une substance nouvelle (1).

De toutes ces considérations sur la puissance créatrice ue faut-il conclure par rapport aux genres et aux espèces? eux choses. Premièrement, que : « Dans ces premières comme dans ces dernières créations, les substances générales et spéciales ont été constituées (2). » Secondenent, que : « Ce n'est pas le seul changement de forme, nais bien le changement de substance qui produit la diersité des genres et des espèces. En effet, quoique dans es espèces de la substance, la vraie cause de la diversité les espèces soit la différence, cette diversité est surtout l'effet de la diversité de la substance. C'est de là que l'on a nommé *différences substantielles* celles qui, en survenant dans la substance, produisent la différence de substance et l'unité de nature. En effet : quant au genre et à l'espèce, notre seule conclusion est qu'ils consistent dans l'unité naturelle et substantielle produite par l'opération divine (3). »

Cette théorie de l'origine des genres et des espèces s'achève dans l'*Hexaméron*, sorte de commentaire des premiers chapitres de la Genèse, qu'Abélard avait écrit, à la demande d'Héloïse, pour elle-même et pour ses filles spirituelles. Il y détermine de son mieux l'étendue et les limites de l'action divine sur la production et la conservation des espèces et des genres.

Dans les œuvres des six premiers jours, dit-il, la seule volonté de Dieu exerçait la puissance depuis dévolue à la nature; car celle-ci

(1) *Dialectique*, 3e partie. *Topiques*, p. 416, 417.

(2) Ibid., p. 418.

(3) Ibid.

n'était encore qu'en voie d'être créée, c'est-à-dire qu'à ce moment une certaine force féconde était conférée aux choses qui naissent. Et c'est par cette force que la nature devait plus tard suffire à la multiplication des êtres, ainsi qu'à tous les effets qui devaient procéder ou naître d'elle (1). — Ainsi Dieu ne créa pas tous les individus de chaque espèce, mais chaque espèce d'oiseaux et de poissons (2). Et il dit : croissez et multipliez, c'est-à-dire : prenez accroissement par le nombre des individus, mais non pas par la diversité d'espèces nouvelles (3). — Il créa l'âme vivante ; entendez qu'il créa l'être vivant *dans son genre;* en effet, quoique les animaux primitivement créés périssent quant à eux-mêmes; quoiqu'ils ne restent pas en même nombre qu'au moment de leur création, néanmoins ils vivent toujours *dans leur genre*, en quelque sorte, puisque, pendant que les individus s'éteignent, on ne voit disparaître ni le genre, ni l'espèce. C'est ainsi qu'on dit d'un tyran mort qu'il vit dans ses enfants (4).

D'après ces fragments, qui concordent entre eux et qui sont empruntés aux ouvrages les plus importants et les plus philosophiques d'Abélard, il nous semble tout à fait évident que l'auteur de la *Dialectique*, du traité *sur les Genres et les Espèces* et de l'*Hexaméron*, professa ce réalisme qui admet la réalité des espèces et des genres naturels à titre de groupes essentiellement semblables. Nous croyons, en outre, que cette affirmation de sa part n'était point gratuite, mais, au contraire, fondée sur des raisons qu'Abélard connaissait et qui se détachent nettement sur le fond de ses argumentations plus ou moins subtiles. Ces raisons, que l'on aura sans doute entrevues au passage, et qui constituent une sorte de démonstration, résumons-les en quelques lignes.

(1) *Petri Abælardi Opera*, éd. Cousin, tomus prior, *Expositio in Hexameron*, p. 644.

(2) Ibid., p. 653.

(3) Ibid., p. 654.

(4) Ibid., p. 655.

A jeter les yeux sur le monde, on y découvre des collections d'individus, ou de natures, ou de substances particulières essentiellement semblables. Ce sont là les espèces. Une collection d'espèces semblables est un genre. Tandis que les individus passent, leurs espèces restent; elles sont permanentes. Le principe de cette permanence est une certaine force (*vis quædam*) en vertu de laquelle l'individu produit son semblable. L'espèce sort ainsi de l'individu et l'individu revit dans son espèce. Mais l'homme ne crée ni ne détruit rien absolument. Ce n'est pas lui qui à créé les genres et les espèces; ce n'est pas non plus la nature, la quelle est elle-même créée. C'est Dieu qui a créé les individus, les espèces et les genres, et qui les conserve par la force qu'il a conférée aux substances naturelles de se reproduire. Les genres et les espèces sont contemporains de la création. Les individus croissent en nombre; il n'est pas en leur pouvoir d'augmenter le nombre des espèces et des genres.

Nous le demandons, n'est-ce pas là un réalisme? Et dans les traits généraux de ce réalisme, y a-t-il une seule proposition que la science la plus sévère doive réprouver?

On répondra peut-être que cette doctrine est vulgaire, de simple bon sens, et qu'après tout Abélard la trouvait toute faite dans les livres et dans Aristote.

Dans la suite de ces études, nous nous sommes soigneusement gardé d'enfler le mérite et d'exagérer l'originalité d'Abélard. Nous voulons nous en garder jusqu'à la fin. Mais, tout en restant dans la stricte justice, nous ferons observer, en premier lieu, que si ce réalisme d'Abélard eût été si facile à démêler et à professer, la querelle des universaux n'aurait eu ni tant de retentissement, ni tant

de durée. En second lieu, nous remarquerons, en y insistant un peu plus que M. de Rémusat, que la solution adoptée par Abélard n'est pas dans ceux des ouvrages d'Aristote qu'il connaissait, et qu'elle n'est pas davantage dans les traités du Stagyrite que ce siècle ne possédait pas.

On peut lire d'un bout à l'autre, ligne à ligne et mot à mot, tous les traités qui composent la logique d'Aristote, c'est-à-dire les *Catégories*, l'*Interprétation*, les *Topiques* et les *Analytiques*, tant premiers que derniers; on n'y découvrira nulle part la notion de cause efficiente et positivement créatrice, telle qu'Abélard vient de l'exposer en l'appliquant à la question de l'origine des genres. Non, certes, nous le répétons, qu'Abélard ait conçu cette cause à l'image infiniment agrandie de notre énergie personnelle saisie au fond de nous-mêmes par le sens intime; il s'en fallait de sept siècles que la métaphysique en fût là. Mais Abélard entend par cause efficiente, une force première, active, consciente de son acte et de tous les effets de son acte, et qui crée tout de rien, produisant et le monde, et les éléments du monde, et toutes les matières, et toutes les formes, et toutes les combinaisons de la matière et de la orme. Rien de pareil dans la logique d'Aristote.

Rien de pareil non plus ni dans ses ouvrages de physique, petits ou grands, ni dans sa *Métaphysique*. Abélard ne les connaissait pas; c'est lui-même qui l'avoue (1). Mais eût-il connu ces écrits, d'ailleurs admirables, d'un puissant génie, Aristote, au lieu de le secourir, l'eût embarrassé. Qu'on ne s'y trompe pas, le dieu d'Aristote n'a pas besoin d'être créateur, et, en fait, il ne l'est pas. Le mo-

(1) *Dialectique*, p. 20.

ur immobile du douzième livre de la *Métaphysique* n'a s besoin d'être cause créatrice, par cette raison décisive 'aux yeux d'Aristote le monde est éternellement ce qu'il t; c'est un tout achevé et continu qui n'a jamais cessé et ui ne cessera jamais de produire des animaux et des lantes et des êtres de tout genre (1). Dieu y joue seulement le rôle grand encore, mais incomplet, de cause finale. Le monde tend vers lui, mais il n'en vient pas. L'univers l'Aristote a un but, ce qui ne veut pas dire qu'il aura un terme. Mais d'origine, ce monde n'en a pas. Cela posé, Dieu n'a que faire de connaître le monde; bien plus, il ne le peut; car à connaître autre chose que lui-même, il s'abaisserait. Il n'a connaissance que de sa pensée, et sa pensée n'a qu'un seul objet, sa propre pensée. C'est un dieu conscient, mais non pas un esprit omniscient. Dans un tel système, d'où viennent les genres? Ils sont, ils ne deviennent pas. Et comment les genres, cette matière unique de la science, se conservent-ils? Par cette loi constante, bien qu'ignorée de Dieu, que tout individu engendre un individu semblable à lui-même. Chaque essence provient d'une essence de même nom (2). C'est un homme qui engendre un homme, c'est l'individu qui produit l'individu (3). C'est Pélée qui est le principe d'Achille. C'est ton père qui est ton principe, dit Aristote (4).

Ainsi la première partie du réalisme d'Abélard, ou, si l'on veut, l'élément physique et cosmologique de ce réa-

(1) *Métaphysique*, XII, 6. Brandis, p. 247 : Ἀλλὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως. *Des Plantes*. Bekker, p. 817.

(2) *Métaph.*, XII, III.

(3) Ibid.

(4) Ibid., XII, V.

lisme, procède de la Bible et non d'Aristote. Toutefois, il ne copie pas la Genèse; il la commente, il l'explique. Par quelle méthode essaye-t-il d'éclaircir le texte sacré? par l'observation et le raisonnement. Dans quel esprit aborde-t-il ces questions obscures et profondes? Dans un esprit philosophique et avec des allures et même des réminiscences çà et là péripatéticiennes. Ses contemporains eux aussi avaient la Bible, et Boèce, et un peu d'Aristote. Ils n'en ont pas tiré le même parti.

Il nous faut à présent étudier le côté, non plus physique et cosmologique, mais purement métaphysique de son réalisme. Il nous faut tâcher de débrouiller et d'apprécier sa doctrine, précédemment annoncée, sur la matière et la forme envisagées comme éléments et principes du genre et de l'espèce. Ce point est des plus obscurs. Pour l'aborder avec quelque courage, nous avons besoin de compter sur toute l'indulgente attention du lecteur.

On l'a vu dans le long fragment que nous avons traduit ci-dessus, Abélard considère l'espèce comme la matière de ses individus, le genre comme la matière de ses espèces, et enfin le genre suprême ou pure substance, comme la matière de tous les genres. Est-ce à dire pour cela qu'il affirme l'existence d'une matière universelle, indéterminée, substance et support de tout ce qui est, et pouvant exister à l'exclusion de toute forme. Point du tout. Il est dit, dans les *Glossulæ super Porphyrium* que la substance divine diffère de toute autre substance. Il y est dit encore que, si la même substance convenait à toutes les formes, la contradiction se réaliserait dans un même sujet; qu'on ne pourrait distinguer une substance simple d'une substance composée, qu'enfin une âme éprouvant de la joie ou

de la douleur, toutes les autres âmes, confondues avec celle-là dans l'unité d'une même substance, éprouveraient à la fois cette joie ou cette douleur. Le réalisme aboutirait donc à l'identité universelle. Abélard n'y consent pas (1), et Bayle le loue avec raison de n'y avoir pas consenti (2). Mais ce n'est pas tout : selon Abélard, la pure essence elle-même a une forme, qui est la susceptibilité des contraires, et nous avons lu dans la *Dialectique* que le Créateur, quand il produisit de rien la matière, la fit non point indéterminée, mais revêtue de la forme des éléments. Donc, point de matière indéterminée commune à tous les êtres.

Toutefois, il demeure acquis, d'après des textes nombreux que, dans les êtres, la matière est précisément, pour Abélard, l'élément général. Il n'y a pas à s'y méprendre; les mots sont clairs : l'humanité est le sujet qui soutient la *platonité;* l'animalité est le sujet qui soutient l'humanité. La matière *homme* étant donnée, la forme individuelle ou *platonité* advient à cette matière, et voilà Platon constitué. La matière *animal* étant donnée, la forme spécifique, par exemple l'*humanité,* advient à cette matière, et l'homme naît.

Abélard ne s'aperçoit pas que cette ontologie périlleuse le rejette dans le piége de la substance universelle, qu'il a vu et qu'il a juré d'éviter. Comme que l'on s'y prenne, le général est ce qu'il y a au monde de plus séparé de tout sujet et de plus vide de toute matière. Procédez-vous logiquement? Vous montez l'échelle de l'abstraction, et chaque pas que vous faites vous rapproche de l'abstrait pur et

(1) M. de Rémusat, *Abélard,* t. II, p. 99.

(2) *Dictionnaire de Bayle,* article Abélard.

vous éloigne du concret, c'est-à-dire de la matière. Procédez-vous métaphysiquement? vous ne rencontrez de substance, de sujet, de matière, que dans l'être particulier ou individuel. Si l'espèce, comme le professe Abélard, est matière et forme, elle est une substance réellement vivante, et, dans ce cas, l'homme en général existe, vit quelque part. Si le genre est matière et forme, l'animal en général existe également, au même titre que l'individu. Et voilà Abélard revenu par un détour au réalisme de Guillaume de Champeaux. Ce n'est assurément pas là ce qu'enseigne Aristote. Qu'Abélard eût eu la *Métaphysique* sous les yeux, il y aurait lu que « chaque principe est différent pour les » différents individus. Ta matière, ta forme, ta cause mo- » trice ne sont pas les mêmes que les miennes ; mais, sous » le point de vue général (ou analogique) il y a iden- » tité (1). » Or Abélard n'entend point cette identité au sens purement analogique. Il tient que l'*humanité* est, à la lettre, la matière de Platon ; de sorte que, malgré qu'il en ait, tous les hommes ont même substance. Et, par malheur, cette substance ou matière n'est qu'une abstraction.

Il semble qu'Abélard l'ait senti. C'est un spectacle attachant pour le philosophe que celui de cette intelligence ardente et infatigable, aux prises avec le plus formidable des problèmes, avançant, reculant, tombant, se relevant, et jamais ne jetant bas les armes. Voyez plutôt. Décidé à réserver à tout prix les conditions essentielles de l'individualité menacées par sa théorie, voici le biais qu'il imagine :

L'animal ou l'homme qui est Socrate, dit-il, n'est pas ailleurs que

(1) *Métaphysique*, XII, v.

ans Socrate (1). Cette essence d'homme qui soutient la socratité dans ocrate, n'est qu'en lui (2). Sans doute, cette multitude tout entière u'on appelle humanité est la matière de Socrate et de tous les autres (3); ependant, il n'y a que la portion d'humanité inhérente à Socrate qui oit informée par la socratité (4). Je dis donc que l'humanité est inhérente à Socrate, non en ce sens que l'humanité tout entière s'épuise dans Socrate, mais en ce sens qu'une portion seulement de l'humanité reçoit la socratité comme forme (5). C'est ainsi que l'on dit que je touche un mur; non que toutes les parties de mon être soient adhérentes au mur; mais on dit que je le touche alors peut-être que ce n'est que du bout du doigt (6).

La conséquence de ces textes, c'est que l'espèce n'est totalement dans aucun de ses individus, quoiqu'elle s'individualise dans chacun d'entre eux. Cela serait incontestable et nous nous hâterions de l'accorder, si l'espèce était effectivement la matière de l'individu. Nous avouons sans peine qu'aucun individu n'absorbe en lui-même toute la quantité de substance répartie entre les divers autres individus de l'espèce. Mais nous avons montré que d'aucune façon l'espèce n'est matière. Il reste donc qu'elle soit forme ou ensemble de caractères se retrouvant constamment dans l'universalité des individus d'un même groupe. Or telle étant l'espèce, en tant qu'elle pénètre l'individu et le caractérise, il n'est pas vrai que l'individu ne la contienne que partiellement. On est homme, ou on ne l'est pas; on n'est pas une moitié d'homme ou un quart

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 519.

(2) Ibid., p. 524.

(3) Ibid., p. 526.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

d'homme. Tous les caractères essentiels de l'homme sont en moi, comme dans Socrate, comme dans Descartes, comme dans mon lecteur. Ainsi, à la prendre comme elle est, la nature spécifique est dans mes semblables autant qu'en moi ; elle est tout entière en moi, tout entière dans chacun de mes semblables. Guillaume de Champeaux avait peut-être entrevu cette vérité ; il la compromit et en fit une erreur parce qu'il ne sut pas la défendre. En la niant, Abélard s'est trompé.

Cette première méprise, causée par la confusion de la matière et de la nature spécifique, est accompagnée de plusieurs autres dont l'origine est la même. Nous ne saurions, sans tronquer ce travail, négliger de les faire connaître.

De sa théorie de la pure essence considérée comme matière supportant toutes les formes, Abélard voit sortir deux objections qu'il tente de résoudre. Voici ces deux difficultés :

Premièrement : toute chose étant suffisamment constituée par la matière et par la forme; toute substance individuelle étant constituée par son espèce (comme matière) et par sa forme propre ; toute espèce étant constituée par son genre (comme matière) et par la différence comme forme; d'où proviennent les éléments qui sont le fond des substances corporelles ?

Secondement : si l'âme a pour sujet la substance, comme la substance se ramène à la pure essence, laquelle n'est que l'universel, il en résulte nécessairement que l'âme a pour substance l'universel.

En face de la première de ces difficultés, Abélard n'est pas sans crainte. Voilà dit-il, un rude terrain; *dura est hæc*

rovincia. Mais, ces quatre mots prononcés, il reprend urage, s'élance en avant, et propose la solution qui lui araît vraisemblable.

Les physiciens, remarque-t-il, cherchant la nature des choses, ont out d'abord étudié les choses visibles. Ne pouvant les bien connaître cause de leur composition, ils les ont décomposées jusqu'au point où eur intelligence a rencontré des parties résistant par leur petitesse nême à toute nouvelle division. Parvenus là, ils se sont demandé si la nolécule indivisible (*essentiola*) était encore composée de matière et de forme. Cette méthode leur a prouvé que ces petits corps étaient froids ou chauds, ou revêtus de quelque autre forme. Ils ont fait abstraction de ces formes, et, d'abstraction en abstraction, ils sont arrivés jusqu'à la matière suprême dépouillée de toute forme; cette matière, support de toutes les formes visibles, ils l'ont appelée l'universel, c'est-à-dire l'informe, non qu'il ne puisse recevoir aucune forme, mais parce qu'aucune forme ne le constitue (1).

Que nous apprend cette description plus ou moins exacte de la physique ancienne? Que les éléments, ainsi que les êtres vivants, sont constitués par certaines formes, comme le froid, le chaud, et autres semblables, et par la pure essence supportant ces formes. Or ce n'est pas là une solution de la difficulté; ce n'est que la répétition, sans preuve nouvelle, de l'hypothèse d'une substance identique sous toutes les formes; hypothèse qu'Abélard a repoussée ailleurs, et dont il ne peut user qu'à la condition de se contredire. Ce terrain était trop dur, en effet; ni la vigueur du bras d'Abélard, ni son audace juvénile n'ont pu en entamer la croûte épaisse.

Reste l'autre difficulté, relative à l'âme. On se le rappelle : si l'universel ou pure essence est le fond de toute substance, l'âme elle-même n'aura pour substance que

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 538.

l'universel. Mais voilà une conséquence qu'Abélard ne tolère pas. Que répondra-t-il donc? Des choses enfantines, entourées d'un appareil naïvement métaphysique, parce qu'il lui faut réponse à tout.

Si l'on objecte, dit-il, que, dans ma doctrine, l'âme n'a pour substance que l'universel, on ne m'a pas compris. J'appelle universel non point toute la collection de toutes les essences, laquelle informée par la susceptibilité des contraires, produit d'un côté les corps, de l'autre l'esprit; non, je n'appelle universel que cette multitude d'essences qui, informée par la susceptibilité des contraires, soutient la corporéité. Or l'essence de l'esprit n'a rien de commun avec cela (1).

Singulier subterfuge qui provoque une nouvelle objection. Car enfin, puisqu'il n'y a aucune différence entre la pure essence qui est au fond des corps et la pure essence sujet de l'esprit, de quel droit donnera-t-on un nom à l'une et laissera-t-on l'autre sans appellation? Abélard se tire de là comme il peut, c'est-à-dire fort mal.

On ne contraindra pas, dit-il, celui qui a nommé la pure essence à avoir pensé à la fois à la substance des corps et à celles des esprits. Ce n'est pas de l'invisible qu'il est parti pour s'élever à l'intellectuel, mais bien et uniquement de ce qui est visible. Voilà pourquoi le physicien n'a nommé que ce que la pensée rencontre en allant du visible à l'intellectuel; quant à l'autre essence, quoiqu'elle ne diffère pas de celle-là, le physicien n'y a sans doute pas songé, ou ne s'en est pas soucié; *quod forsan non cogitavit vel non curavit* (2).

Nous voilà médiocrement avancés. Abélard le prend à son aise. La difficulté n'est pas résolue, a-t-il l'air de dire; mais ce n'est pas ma faute. Adressez-vous *au physicien*, c'est-à-dire à Aristote. Au fond, il a raison de rejeter sur

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 538, 539.

(2) Ibid., p. 539.

un tel coupable la responsabilité d'une lacune énorme que la scholastique n'a jamais pu combler. Dans un instant nous y reviendrons. Donnons auparavant la solution positive de l'une et de l'autre difficulté qu'Abélard essaye aussitôt, comme s'il rougissait de s'être timidement et vainement couvert du rempart aristotélique, à l'endroit même où une brèche en interrompt l'imposante continuité. Cette solution sera réaliste encore, réaliste au point d'accorder une fois de plus la solidité substantielle au plus abstrait de tous les universaux, et de construire sur ce vide l'existence individuelle. Traduisons; car aussi bien il n'y a pas moyen de résumer.

Prenons Socrate pour exemple : ce que la raison aura découvert en lui, elle pourra sans hésiter l'affirmer des autres. Donc il y a dans Socrate une certaine portion de la pure essence nommée universel, et qui elle-même consiste en une essence en laquelle il y a des parties; mais cette dernière essence n'est pas la substance; elle n'est que la susceptibilité des contraires. Les contraires l'informent, et il en résulte une certaine essence de substance. Or sachons que, comme la susceptibilité des contraires advient à ce tout, de même elle advient à chacune des parcelles de cette essence. Ainsi, ce qui, dans Socrate, est constitué par la pure essence, a pour facteurs la susceptibilité des contraires et la corporéité, et il en résulte une certaine essence de corps. Mais, dès que la corporéité a affecté ce tout, aussitôt les corporéités de celle-là affectent les parcelles du même tout, et produisent des essences corporelles. De la même façon, à ce tout advient l'animation, laquelle produit une certaine essence de corps animé. Cependant l'animation n'advient pas à toutes les parties du tout, mais, au contraire, l'inanimation; car, pendant que le tout est animé, chacune de ses parcelles est inanimée. De même la sensibilité advient au tout, et produit une certaine essence d'animal; et à ses parties adviennent d'autres formes qui produisent certaines essences spécifiques d'animal, dont les noms ne me sont pas présents. De même au tout advient l'intelligence qui produit l'homme; et à chacune des parcelles adviennent

certaines formes qui font d'autres essences dans les êtres animés. Enfin la socratité informe toute cette essence d'humanité, et produit Socrate. Tout aussitôt les autres atomes de cette essence d'humanité sont affectés par les couleurs et les formes du feu, qui en font du feu; d'autres par les formes de l'eau, qui en font de l'eau; d'autres par les formes de l'air, qui en font de l'air; d'autres par les formes de la terre, qui en font de la terre, et ainsi chacune des parcelles est du feu, ou de l'eau, ou de l'air, ou de la terre. Ainsi il n'est pas plus impossible que Socrate soit composé des quatre éléments qu'il ne l'est que Socrate soit composé de mains et de pieds. Et notez qu'ici nous venons de déterminer du même coup l'origine des éléments et celle des individus; de sorte qu'il ne paraîtra plus absurde que les essences générales et spécifiques aient pour fond les éléments (1).

Il est sans doute superflu d'insister sur l'importance de ce texte. Comment, après l'avoir lu, se demander encore si Abélard est réaliste? Comment n'y pas apercevoir, claire comme le jour, l'affirmation démonstrative de la réalité tant physique que métaphysique de l'espèce et du genre?

Malheureusement, à cet endroit, la doctrine d'Abélard continue d'être chargée d'hypothèses et mêlée d'erreurs. Notre dessein n'est pas de relever en détail les unes et les autres. Notons seulement, comme nous l'avons promis, l'erreur capitale de ce système, et la part qui en doit être imputée à Aristote.

Dans Abélard comme dans Aristote, l'homme est un composé de matière et de forme. Le corps est, en nous, la matière ou le sujet qui sert de support aux formes de la vie psychologique telles que la sensibilité et l'intelligence. Mais comme la forme séparée de sa matière n'existe pas, du moins individuellement, il s'ensuit de là que la sensibilité et l'intelligence ont besoin, pour être, d'être dans le

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 540.

corps. Bien plus, elles ne sont, au vrai, que des manières d'être du corps. Aristote, qui le dit plus d'une fois, n'a pas compris peut-être toute la portée de sa théorie. Ses défenseurs rappellent à sa décharge que le νοῦς était, à ses yeux, séparable du corps; mais ils oublient toujours que toutes les autres facultés de l'âme sont condamnées, par Aristote, à périr avec le corps. D'où est venue une pareille erreur? Abélard le dit innocemment : de ce que ce *physicien* est toujours parti, dans ses recherches métaphysiques, de la considération des choses visibles et de ce qu'il n'a pas songé au procédé à employer pour déterminer l'essence intime de l'âme. Psychologue de génie, Aristote se sert de la conscience ou sens intérieur sans distinguer cette faculté de nos autres instruments d'observation. Quand il en arrive à la nature de l'âme, il ne parle plus en psychologue, mais en physicien et en métaphysicien appuyé sur le seule physique. C'est ainsi qu'il fait de la sensation et du corps non-seulement la condition actuelle, mais la condition substantielle du souvenir, et que, selon lui, la mémoire meurt avec le corps. Sans connaître le traité *de l'Ame*, Abélard, qui est logicien, tire de ce qu'il en a entrevu des conséquences légitimes autant qu'erronées. Il n'hésite pas à dire que le corps, un corps composé d'atomes, est le sujet (notez bien ceci) de la sensibilité et de l'intelligence, et que ce tout matériel reçoit l'intelligence et la sensibilité comme en leur substance. C'est là du matérialisme pur, et d'ailleurs involontaire. Mais c'est la suite naturelle de la doctrine aristotélique de la matière et de la forme. Pour modifier cette doctrine, il eût fallu savoir manier l'instrument psychologique et l'appliquer à l'intuition directe de l'âme, laquelle, en dehors du corps,

est matière et forme; matière, c'est-à-dire substance spirituelle, et forme, c'est-à-dire propriétés et facultés. Il eût fallu posséder Platon et devancer Descartes.

Abélard savait bien peu du premier et n'était pas le second. Il a fait ce qu'il a pu. Or il a pu corriger un peu son réalisme; il a pu diminuer le rôle qu'y joue la matière et agrandir le rôle qu'y joue la forme. Le pouvant, il l'a fait. Si le mérite n'en revient pas à son intention, nous devons du moins en faire honneur à la rectitude, même inconsciente, de son esprit. Terminons donc sur ce point, en exposant ce qu'a pensé Abélard au sujet de la *forme substantielle*.

La définition de l'espèce à laquelle s'arrête Abélard est celle-ci :

Toute nature inhérente substantiellement (*materialiter*) à plusieurs individus, voilà ce que j'appelle l'espèce (1).

Alors qu'est-ce qu'une nature?

J'appelle nature, dit-il, toute chose qui diffère *par sa création* de tout ce qui n'est pas cette chose ou sorti de cette chose; soit que cette chose soit une essence, ou plusieurs essences; ainsi Socrate diffère *par sa création* de tout ce qui n'est pas Socrate (2).

L'espèce étant ainsi définie par la nature, et la nature par la différence de création, il en résulte que l'espèce est ramenée à la différence. C'est donc la différence qu'il s'agit maintenant de définir, sous peine de laisser cette théorie inachevée. Abélard le comprend, et de là le fragment, malheureusement très-court, qui fait suite au *De Generibus et Speciebus*, sous ce titre particulier : *De Differentiis*.

Tout l'effort d'Abélard, effort singulièrement remar-

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 530.
(2) Ibid., p. 533.

quable et digne des plus profonds métaphysiciens, va d'abord tendre à démontrer deux propositions : 1° la différence spécifique n'est pas une pure catégorie; 2° elle n'est pas non plus la matière nue et indéterminée. Il essayera ensuite de dire ce qu'elle est. Nous sommes ici au cœur de sa doctrine.

Si la différence spécifique n'est aucune des abstractions de la pensée, et si en même temps elle est quelque chose, son existence est plus que subjective, elle est réelle, et le réalisme est affirmé et démontré une fois de plus.

La différence n'est dans aucune des catégories. Comment Abélard le prouve-t-il? A la façon de son temps, par des distinctions et des raisonnements d'une subtilité vraiment insaisissable. L'attention la plus énergique n'en suit qu'avec peine le fil; bien plus, on n'est jamais certain de tenir dans sa main le sens de ses arguments, qui se divisent et s'échappent comme l'eau entre les doigts qui la pressent. Nous renonçons à les reproduire, un seul excepté, qu'Abélard lui-même déclare être assez concluant pour suppléer à tous les autres.

L'autorité enseignait que l'espèce a pour matière le genre et pour forme la différence. Elle ajoutait unanimement que toute différence rentre dans la catégorie de la qualité. Abélard estime qu'en effet, si la différence est dans une catégorie, elle n'est que dans celle-là; mais il se hâte d'ajouter, avec une entière indépendance, qu'elle ne rentre pas même dans celle-là; sa preuve se résume ainsi :

De quelque manière que l'on divise la qualité, il n'y aura aucune espèce de qualité qui ne soit une différence de qualité. Cela étant admis, il n'y aura plus de différences dans aucune autre catégorie. Aristote

dit en effet : « Il n'y a d'espèces et de différences que dans les genres » qui sont divers sans être subordonnés. » Ainsi donc, quand nous voudrons assigner des différences à toutes les espèces, nous ne trouverons jamais que des différences de qualité. (Résultat absurde, car il y a aussi des différences d'action, de passion, de temps, de lieu.) Accablé par cette conséquence, on dira : mais il y a aussi des différences de qualité dans telle autre catégorie. Vaine échappatoire ! car alors il n'y aura de différences que dans la qualité et dans l'autre catégorie que vous aurez citée. (Et l'absurdité se reproduira.) En effet, si les espèces de l'action (par exemple) sont des différences substantielles de la catégorie de la qualité, évidemment elles contiennent les différences de la qualité. Mais c'est impossible, puisque la catégorie de l'action, ayant été subordonnée à celle de la qualité, contient manifestement moins qu'elle. Ainsi, lorsque les différences des premières espèces de la qualité sont dans la catégorie de l'action ou dans quelque autre, ces catégories inférieures, ne pouvant pas égaler la catégorie de la qualité, il en résulte qu'elles ne contiennent pas ces différences de qualité que vous prétendez y enfermer. Donc, comme toutes ces difficultés sont insolubles, nous croyons que les différences substantielles ne sont dans aucune catégorie, mais que ce sont des *formes simples* (*simplices formæ*), lesquelles ne sont nullement composées de forme et de matière, mais sont telles qu'en advenant dans une matière ou sujet, elles constituent une nature, quoique rien ne les constitue (1).

Sans discuter cette argumentation d'Abélard, accordons, ce qui est vrai, que la différence spécifique ne saurait se réduire ni à la seule qualité, ni à une catégorie quelconque, ni même à la totalité des catégories. Prenez une abstraction quelconque, ou, faites mieux, mettez en faisceau toutes les abstractions les plus hautes, vous n'aurez jamais produit ce quelque chose de vivant qui crée l'espèce et la conserve. Abélard vient de caractériser en pas-

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 544, 545. — Ce qu'on lit entre parenthèses a été ajouté par nous pour plus de clarté.

ant ce quelque chose. Il le caractérisera tout à l'heure plus nettement encore.

Mais, avant de dire son dernier mot, il se donne une grande tâche, *grandis labor*, celle de montrer que la différence, qui est une forme simple, n'est cependant pas l'une de ces choses simples qui, comme la pure essence et la susceptibilité des contraires, sont simples à ce point qu'elles ne sont rien de réel. Sa démonstration est courte et juste. Dégagée de son enveloppe scholastique, elle peut se traduire en ces termes : Toute différence spécifique s'affirme d'un sujet. Or la pure essence, la matière indéterminée, ne peut s'affirmer de rien, elle n'est pas prédicable ; donc elle n'est pas identique à la différence spécifique (1). Quant à la susceptibilité des contraires, elle se distingue également de la différence spécifique, en ce qu'on ne saurait l'affirmer de rien qui soit un sujet. Car cette susceptibilité n'est affirmée que de la pure essence, laquelle n'est pas un véritable sujet (2). En outre, il n'y a de différence substantielle que celle qui divise le genre et constitue l'espèce. Or la susceptibilité des contraires n'a pas cette vertu (3).

Cette vertu n'appartient qu'aux formes simples. Vivantes dans l'individu, elles possèdent la puissance efficiente de varier le genre et de produire des espèces réelles. A concentrer la pensée d'Abélard dans une phrase brève, mais scrupuleusement exacte, les formes simples sont *différemment créées et différemment créantes*. Sont-ce donc des

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 546.
(2) Ibid., p. 547.
(3) Ibid.

forces, et ne leur manque-t-il, pour égaler les formes d'Aristote, que d'être appelées des *entéléchies?* Nous le croyons fermement. Dans ces quelques pages qui terminent le *De Generibus et Speciebus* sans l'achever, et qui s'interrompent elles-mêmes brusquement, il y a, nous le répétons, un éclair d'intuition métaphysique. Cet éclair brille une dernière fois quand Abélard répond à une objection sérieuse. Vos formes simples, lui dit-on, sont toutes semblables, car, entre des choses absolument incomposées, nulle différence. — Qu'importe qu'elles soient simples, réplique Abélard? Ce n'est pas par la matière qu'elles diffèrent, j'en conviens, puisqu'elles n'ont pas de matière. Elles diffèrent par la diversité de leurs effets, diversité qui résulte non de la matière, mais de la forme (1).

Ainsi, dirons-nous à notre tour, et sans violenter le texte, les formes diffèrent par leurs effets, c'est-à-dire comme diffèrent des forces.

N'est-ce pas là, au moins indiquée en deux traits incisifs, cette seconde solution partielle du réalisme vrai, qui déclare l'espèce réelle dans l'individu comme forme, c'est-à-dire comme ensemble de caractères naturels, et de plus comme force de conserver et de transmettre ces caractères? Ce n'est pas tout. Abélard a encore entrevu et esquissé la troisième solution partielle de ce réalisme. Il a aperçu confusément, lui qui avait combattu l'idéalisme de Bernard de Chartres, il a aperçu les genres et les espèces dans la raison divine et les y a presque affirmés. C'est dans l'*Hexaméron* que s'ébauche ce réalisme en Dieu ou conceptualisme divin, à propos du *fiat lux*. Citons l'essentiel :

(1) *De Generibus et Speciebus*, p. 549.

Fiat lux. Cette parole de Dieu lui-même est le Verbe du Père que nous concevons comme sa sagesse coéternelle, dans laquelle tout est disposé primitivement avant d'être accompli dans ses œuvres.... Comme s'il y avait eu deux créations des choses : l'une primitive dans l'ordre de la divine providence, l'autre dans l'œuvre elle-même. Selon ces deux créations, les philosophes ont admis deux mondes, l'un intelligible, l'autre sensible. Ce qui ne répugne nullement à la doctrine évangélique, pourvu qu'on saisisse le vrai sens des mots au lieu de s'en tenir à la lettre...... Aussi saint Augustin a-t-il dit : Platon ne s'est pas trompé en affirmant l'existence d'un monde intelligible, si toutefois nous considérons moins le mot, peu usité dans l'Église, que la chose elle-même; car Platon a entendu par monde intelligible la raison même de Dieu d'après laquelle il a fait le monde (1).

Abélard adopte, avec saint Augustin, et d'après Platon, cette conception éternelle du monde et des êtres. Quelques pages de plus sur les types et les genres éternellement présents à la divine pensée, et ce réalisme en Dieu devenait une théorie complète (2). Or ce commencement de théorie idéaliste, Abélard ne le doit pas à Aristote dont, encore un coup, il ignorait la *Métaphysique*, et qui d'ailleurs lui eût enseigné, certainement sans le lui faire croire, que

(1) *Petri Abæl. op.* tom. prior. *Expositio in Hexam.*, p. 632, 633.

(2) Nous lisons dans l'*Introduction à la Théologie* (édit. V. Cousin, p. 14), sinon quelques pages, au moins quelques lignes de plus, qui contiennent une adhésion très-explicite d'Abélard à la théorie platonicienne des *Idées*, types originaux des choses, résidant éternellement dans l'esprit divin. Voici le passage : « Sic et Macrobius Platonem insecutus, mentem Dei, quam Græci νοῦν appellant, originales rerum » species, quæ Ideæ dictæ sunt, continere meminit, antequam etiam, » inquit Priscianus, in corpora prodirent, hoc est in effecta operum » prodirent. » Puisque en cet endroit, comme dans l'Hexaméron, Abélard prend à son compte la doctrine qu'il cite, il est plus que difficile de soutenir qu'il repoussait l'universel *ante rem*. On a peu approfondi jusqu'ici ce platonisme d'Abélard.

Dieu ne connaît pas le monde et qu'il n'a pas eu besoin des pour le créer.

Il est temps de nous arrêter et de conclure.

Nous pensons avoir montré dans cet article qu'Abélard est réaliste des trois façons dont on le doit être raisonnablement. Mais, précédemment, nous avions tâché de prouver aussi qu'il est raisonnablement nominaliste et conceptualiste. Est-il donc permis à un philosophe d'être tout cela en même temps sans se contredire?

Oui; car ce nous semble, le genre et l'espèce existent: 1° Grammaticalement dans les mots correspondant à des genres et à des espèces vrais; 2° logiquement, dans les idées correspondant à ces mêmes objets; 3° physiquement dans les groupes naturels d'individus semblables; 4° métaphysiquement dans la forme ou force générique et spécifique inhérente à tout individu; 5° idéalement à titre de types dans la raison divine.

Or, pour Abélard, le genre et l'espèce existent de ces cinq manières et rien que de celles-là. Ainsi l'un des noms de secte qui expriment soit une de ces solutions contenue dans sa juste mesure, soit une de ces solutions portée à l'excès, serait trop étroit pour caractériser sa pensée. Le vrai nom qui lui convient n'existe pas. Nous dirions volontiers qu'il fut *universaliste*, à entendre ce terme dans ce sens très-favorable, que le philosophe a attribué tant au genre qu'à l'espèce et à l'individu la part de réalité qui revient à chacun, sans toutefois réussir toujours dans cette difficile tentative. Ainsi, du moins, se trouveraient conciliés les jugements divers portés sur Abélard, et naturellement expliquée l'apparente contradiction de ces jugements. Par là seraient mis d'accord M. V. Cousin, qui, en

voyant surtout dans Abélard le conceptualiste, n'a pourtant méconnu en lui ni un certain nominalisme, ni un certain réalisme (1), et M. de Rémusat qui s'est demandé, comme nous, si toutes les solutions du problème n'étaient point par hasard dans l'œuvre du maître Pierre, mais qui, plus réservé ou plus sage que nous, s'est abstenu de conclure nettement, et de prendre à sa charge une réponse dogmatique à la question des universaux.

VI.

La théologie et la morale d'Abélard confirmeraient au besoin notre appréciation. Nous ne saurions prolonger encore une discussion déjà très-longue. Disons cependant, en finissant, que le constant souci de la réalité du genre, et l'aperception, précoce à cette époque, des caractères essentiels de l'individu, accompagnent Abélard ici dans ses méditations sur le mystère de la Trinité chrétienne, là dans ses pénétrantes analyses du péché, de l'intention morale, de la responsabilité et principalement de la volonté. Théologien, il affirme énergiquement la réalité du genre lorsque, sous plus d'une réserve et au prix de plus d'un danger, il compare le genre à Dieu le Père, c'est-à-dire à un être tellement réel, que, selon Abélard, aucune catégorie ne peut exprimer cette substance inexprimable (2). Théologien encore, il est frappé si vivement de la réalité

(1) Fragm. de *Philos. Scholast.* p. 200. « Il maintint sous un autre nom les droits du nominalisme; il le sauva en le tempérant, et, d'un autre côté, sans le vouloir, en combattant le réalisme, il l'épura. »

(2) *Introd. ad. Theolog.*, éd. Cousin, p. 88 et 98.

individuelle des attributs constitutifs de chaque personne divine (1), que malgré ses précautions et sa bonne foi, il prête le flanc aux terribles reproches d'hérésie que lui lance saint Bernard. Moraliste, il fouille dans l'âme jusqu'aux racines du pouvoir personnel, et met à nu l'élément le plus individuel de l'acte libre, l'intention (2). Il va ainsi du genre à l'individu et de l'individu au genre, comme s'il avait à cœur d'opérer laborieusement la synthèse de ces deux extrêmes. Un merveilleux instinct le pousse vers tout ce qui reflète un rayon du vrai. Quand il oscille, c'est qu'il aspire à l'équilibre. Quand il semble se contredire, c'est que sa raison recule devant l'exclusif et le faux. On sent fermenter dans ses ouvrages tout ce que ses successeurs dans la scholastique diront de meilleur. Il méritait et son éditeur et son historien, car il eut, à un rare degré, le regard vaste qui embrasse tous les éléments d'un immense problème, et un commencement de cette force souveraine qui se plaît à les concilier. Bien des nuages, bien des ténèbres se mêlent encore à ses lumières et les empêchent de se fondre en un seul faisceau de vérités. Mais n'oublions pas que nous ne sommes ici qu'à l'aube de la pensée moderne. Le soleil levant ne plonge pas dans le fond des vallées; mais du moins il darde ses premiers rayons sur toutes les cimes de la même chaîne de montagnes, et fait entrevoir qu'une base unique et inébranlable les relie et les soutient.

(1) *Introd. ad Theolog.*, ed. Cousin, p. 95. Remarquez surtout la comparaison de la Trinité avec un homme doué de plusieurs facultés.

(2) *Ethica*, seu liber dictus *Scito te ipsum*, passim.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

QUATRIÈME ÉTUDE.

Abélard; sa personne, sa polémique et sa doctrine au sujet des genres et des espèces.

Paris. — Imprim. de E. Donnaud, rue Cassette, 9.

